VOLUMEN XLV FASCICULUS I MCMLXXIX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1979

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum*
AB	Analecta Bollandiana
ACO	E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma, 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim, 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles, 1957³)
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles, 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	E. F. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford, 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis*
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna, 1973³)
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Brepols, 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	H. DENZINGER, *Ritus Orientalium... Collectos edidit.*
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oak Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	DENZINGER, *Enchiridion...*
EOr	Echos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930-)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden, 1912)
GAL²	*Idem* (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände (Leiden, 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 132, 146, 147, 172 (Città del Vaticano, 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*
GOAR	GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Paris 1647), 2ª ed. (Venezia 1730)
GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*

GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik*
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio* 2 vol. ed. 2ª correctior (Francofurti 1847)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (2ª ed., 1957 ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze, 1759 ss)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca*
PL	J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*
PO	*Patrologia Orientalis*
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Etudes Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Etudes Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris, 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (en Athenais, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes*
ST	*Studi e Testi*
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris, 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
XP	ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (Roma 1978-)
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP, 45 (1979) 5-31

Die 'ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des Gregor von Nyssa

Gegenstand und Ziel der vorliegenden Untersuchung

Daß in Verkündigung und Katechese, in Theologie und Spiritualität der heilige Geist (wenigstens im Westen) immer noch einen relativ geringen und unbedeutenden Platz einnimmt, könnte u.a. damit zusammenhängen, daß die Theologie sich bisher wenig in die ursprünglichen menschlichen Erfahrungen vertieft hat, die hinter der biblischen und frühchristlichen Pneumatologie stehen. Wenn z.B. die erfahrungsreiche und heilsökonomische Pneumatologie der frühen Kirche darauf reduziert wird, daß damals die "Gottheit des heiligen Geistes" dogmatisiert wurde, mag dies wohl als eines jener vielen historischen Ereignisse gelten, die zwar interessant und wissenswert sind, deren Relevanz für das tägliche Leben der Kirchen aber weniger einleuchtend ist.

Aus diesen Gründen scheint es mir mehr als wissenswert, sich in die Relevanz zu vertiefen, die die frühe Kirche selber diesem "Dogma", d.h. der Transzendenz des Pneumas, beimaß. Da nun Gregor von Nyssa als eine der Hauptfiguren des betreffenden Konzils (Konstantinopel 381) an der officiellen Feststellung und Formulierung der Transzendenz des Pneumas unmittelbar beteiligt war, bildet seine diesbezügliche Argumentation (übrigens zusammen mit den Argumenten der Kappadokier Basilius und Gregor von Nazianz) einen zuverlässigen Zugang zum theologischen und existentiellen Verständnis jenes pneumatologischen Konzils (1).

(1) Über die Bedeutung der drei großen Kappadokier für Konstantinopel 381 vgl. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965, *passim*. Speziell mit Bezug auf Gregor von

Unter seinen Argumenten sind nun jene bei weitem die wichtigsten und von ihm am meisten angeführten, welche sich auf das biblisch bezeugte, aber auch aktuell wahrnehmbare *Wirken*, auf die ἐνέργειαι des Pneumas stützen. Mit diesen "Wirkungsargumenten" befassen sich die folgenden Seiten. Aus praktischen Gründen möchte der vorliegende Aufsatz sich auch bewußt auf diese Wirkungsargumente beschränken. Eine nicht nur an der Oberfläche bleibende Erörterung der in Gregors Augen dynamischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Pneuma würde — abgesehen von anderen möglichen Fragen zu seiner Pneumatologie — zu weit führen. Daß nach der Ansicht Gregors über jene Beziehungen gerade erst an Hand der ἐνέργειαι von Vater, Sohn und Pneuma etwas Sinngemäßes ausgesagt werden kann, dürfte übrigens bereits aus den folgenden Seiten hervorgehen.

Gregor von Nyssa war bekanntlich nicht der erste Theologe, der die Transzendenz des Pneumas verkündigt und biblisch zu begründen versucht hat. Hinsichtlich der historisch noch näher zu untersuchenden Frage, welche tatsächlichen Einflüsse durch andere frühchristliche Theologen auf seine Pneumatologie eingewirkt haben, wäre an erster Stelle natürlich an seinen Bruder Basilius zu denken (2). Aber auch andere — wie Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Epiphanius von Salamis — haben vor ihm und sogar mit ähnlichen Wirkungsargumentun versucht, die Transzendenz des Pneumas darzulegen (3). Diese Versuche schmälern jedoch in keiner Weise den Wert des späteren Beitrags des Gregor an der frühchristlichen Pneumatologie. Sie geben diesem — weil es hier nicht um individuelle theologische Leistung, sondern

---

Nyssa vgl. W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden, 1966, S. 50f. Zu Gregors Pneumatologie im allgemeinen siehe auch M. PARMENTIER, *St. Gregory's Doctrine of the Holy Spirit*, phil. Diss. Oxford, 1973 (Masch.).

(2) Vgl. J. VERHEES, *Pneuma, Erfahrung und Erleuchtung in der Theologie des Basilius des Großen*, in: *Ostkirchliche Studien*, 25, 1976, S. 43-59; *Die Bedeutung der Transzendenz des Pneuma bei Basilius*, in: *Ostkirchliche Studien*, 25, 1976, S. 285-302.

(3) Vgl. ATHANASIUS, *Epist. ad Serap.* I, 30-31 (PG 26, 597-600); *Epist. ad Serap.* III, 4 (PG 26, 629); *Epist. ad Serap.* III, 6 (PG 26, 633-635); CYRILL von Jerusalem, *Catech. illum.* *XVI-XVII* (PG 33, 917-1012); EPIPHANIUS, *Ancoratus 7-8* (PG 43, 28-32); *ibid. 67-70* (PG 43, 137-148).

um kirchliches, d.h. gemeinschaftliches und organisch wachsendes Glaubensverständnis geht — im Gegenteil noch mehr Gewicht. Um aber einen solchen Prozeß in seiner Gesamtheit sachgemäß beschreiben und nach seiner wahren Bedeutung für die Kirche von heute aktualisieren zu können, scheint mir eine sorgfältige Analyse der betreffenden einzelnen theologischen Auffassungen als Vorbereitung methodisch unentbehrlich zu sein.

Ein methodisches Prinzip: Pneumatologie "an Hand der ἐνέργειαι" des Pneumas

Daß gerade das *Wirken* des Pneumas als Argument für die Anerkennung seiner Transzendenz in Betracht kommt, wird von Gregor einige Male ausdrücklich hervorgehoben. Allerdings vermittle auch dieses Wirken keine klare und deutliche Einsicht in das eigentliche Wesen des Pneumas. Abgesehen davon, daß das Wesen des Absoluten und Transzendenten, wozu nach der Ansicht Gregors auch das Pneuma gehört, überhaupt nicht adäquat in Worten — auch nicht in biblischen Worten — auszudrükken sei (4), treffe das von Eunomius verteidigte Prinzip, daß aus der Wirkung stets das Wesen des betreffenden Wirkenden abzuleiten sei, auch außerhalb trinitarischer Kontexte nicht ohne weiteres zu. Ist aus der Konstruktion eines Hauses oder eines Schiffes etwa abzuleiten, ob der betreffende Architekt ein animal risibile oder ein grammatikalisch veranlagtes Wesen ist, fragt Gregor den Eunomius in *C. Eun.* I, 420-421 (5). Während das Wesen der geschaffenen und begrenzten Dinge dennoch grundsätzlich definierbar sei, gelte dies nach der Ansicht Gregors nicht in gleicher Weise für das Wesen des Transzendenten. Aus diesen Gründen, so legt er in einem ausführlichen (sicher vor 381 zu datierenden) Schreiben an einen Oberarzt Eustathius dar, müssen wir uns bei der Besinnung auf die transzendente Natur "an der Hand führen lassen durch ihre ἐνέργειαι" (6). Steht dieser Vor-

(4) Vgl. z.B. *C. Eun.* I, 373-375 (GNO I, 137). GNO = *Gregorii Nysseni Opera*, d.h. die unter der Leitung von W. Jaeger angefangene Gregor-Ausgabe aus Leiden. Siehe weiter E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, S. 100f.

(5) *C. Eun.* I, 420-421 (GNO I, 149).

(6) *Ad Eust.* (GNO III, pars 1, 10-11). Zur Chronologie der Werke Gregors vgl. G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor*

schlag aber nicht im Widerspruch mit der eben erwähnten Feststellung aus dem wahrscheinlich gleichzeitigen *C. Eun.* I, 420-421, daß nämlich aus dem Wirken das eigentliche Wesen des Wirkenden nicht abzuleiten sei? Das träfe sicher zu, wenn Gregor in Ad Eustathium verspräche, durch die Untersuchung der ἐνέργειαι, Gottes sein Wesen selbst aufdecken zu können. Nach *Ad Eustathium* wird aber nicht aufgedeckt, was das Wesen Gottes bzw. des Pneumas *ist*, sondern es wird nur auf indirekte Weise aus seinen Energien geschlossen, daß das Pneuma zum *selben Wesen* und zur *selben Natur* gehören muß wie der Vater und der Sohn und daß es kein geschaffenes Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt sein kann (7).

Daß das Pneuma im Taufauftrag Christi an seine Jünger — "und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas" (Mt 28,19) — an dritter Stelle erwähnt wird, ist nach Gregor kein gültiges Argument gegen die Auffassung, daß es nicht mit dem Vater und dem Sohn verehrt werden darf, wie die Pneumatomachen behaupten. Ausschlaggebend ist nach *Adversus Macedonianos*, daß die ἐνέργεια, mit der es das Gute wirkt, nicht von geringerer Effizienz und Wirkungskraft ist als die ἐνέργεια des Vaters und des Sohnes. Da dies nicht der Fall ist, darf man also auch nicht annehmen, daß das Pneuma selber niedrigerer Natur sei als der Vater und der Sohn. Sonst müßte man ja auch annehmen, daß das Feuer, das von einer Fackel zur anderen weitergegeben wird, in der zuletzt angezündeten Fackel in geringerem Maße Feuer wäre als in der Fackel, die schon länger brannte (8). Was erleuchtend und erwärmend *wirkt* wie Feuer, muß wohl Feuer sein, meint Gregor in der *Refutatio confessionis Eunomii* aus dem Jahr 383-384 (9). (Er sagt nicht, daß die wahrgenommene Wirkung des Feuers unmittelbar und

---

von Nyssa, in: *Écriture et culture philosophiques dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre)*, hg. von M. Harl, Leiden, 1971, S. 51-67.

(7) *Ad Eust.* (GNO III, pars 1, 11). Über Gregors Argumentation an Hand der ἐνέργειαι des Pneumas vgl. S. González, *La formula ΜΙΑ 'ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ 'ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ en san Gregorio de Nisa*, Romae, 1939, S. 53-70; W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre*, S. 14; E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit*, S. 189-190.

(8) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 92-93).

(9) *Refut.* 213 (GNO II, 402).

ohne weiteres die metaphysische Essenz des Feuers offenbare.) Wenn also das Pneuma dasselbe und auf dieselbe Weise wirkt wie der Vater und der Sohn, ergibt sich daraus, daß es von der gleichen Natur ist wie diese (10). Dies wird — in erster Linie allerdings nur mit Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Pneuma — von Gregor auch in der chronologisch nicht genau zu datierenden Abhandlung *De oratione dominica* dargelegt: Wenn die ἐνέργεια und die ἐξουσία des Sohnes und des Pneumas dieselben sind (es geht im Kontext um Sündenvergebung), können Sohn und Pneuma auch nicht verschiedener Natur sein. So ist auf indirekte Weise die Sündenvergebung durch das Pneuma ein "Zeugnis seiner Gottheit" (11).

"Vollendende" Beteiligung des Pneumas an der Schöpfung aller Dinge

Den weitaus größten Platz nehmen in der Argumentation Gregors die heilsökonomischen ἐνέργειαι des Pneumas, die sich im Leben des Menschen auswirken, ein. Nur an einigen Stellen wird die Beteiligung des Pneumas an der Schöpfung des Himmels und der Erde als ein Hinweis auf seine Transzendenz angeführt. Der einzige nicht polemische Kontext, wo dies der Fall ist, ist *Orat. cat.* 4,1. Daß Gott ein "Wort" und einen "Atem" (pneuma) hat, davon könnte man auch Katechumenen, die noch nie von der Bibel gehört haben, leicht überzeugen, nämlich mit einem Hinweis darauf, daß auch der Mensch ein "Wort" und einen "Atem" hat (12). Daß das Wort und das Pneuma Gottes transzendenter Natur sind, davon könnte man ferner wenigstens die mit der Bibel vertrauten Juden überzeugen mit einem Verweis auf Ps 32,6: "Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel befestigt und durch den Atem (pneuma) seines Mundes all ihre Macht" (13). Über ein gestuftes oder gegliedertes Wirken von Vater, Sohn und Pneuma wird nichts ausgesagt; nur daß der

(10) *Refut.* 213-214 (GNO II, 402).

(11) *De orat. dom.* 3 (PG 44, 1157-1160).

(12) *Orat. cat.* 4,1 (*Grégoire de Nysse. Discours catéchétique.* Texte grec, traduction française, introduction et index par L. Méridier, Paris, 1908, S. 20).

(13) *Ibidem.*

Sohn und das Pneuma wesentlich vom menschlichen Wort und Atem unterschieden sind, wird von Gregor unterstrichen.

Im übrigen sind seine Aussagen über die Beteiligung des Pneumas an der Schöpfung der Welt herausgefordert durch entgegengesetzte Behauptungen der Pneumatomachen. Eines ihrer Argumente gegen die Transzendenz des Pneumas ist, daß in der Bibel nirgendwo gesagt würde, daß neben dem Vater und dem Sohn auch das Pneuma aktiv an der Schöpfung beteiligt war. Gregors erste Reaktion ist eine glatte Ablehnung. Verkündigt die Bibel nicht, daß das Pneuma stets unzertrennlich mit dem Vater un dem Sohn verbunden war? Lehrt sie doch, daß niemand zum Vater kommt außer durch Christus und daß niemand sagen kann: "Jesus ist der Herr", es sei denn durch das Pneuma (14). Und wo wäre das Pneuma sonst gewesen, als der Vater und der Sohn die Welt schufen? War es mit anderen Aufgaben oder Interessen so sehr beschäftigt, daß es keine Zeit und Gelegenheit hatte, sich an der Schöpfung der Welt zu beteiligen? Oder war es dazu zu träge? Aber sagt die Bibel (gemäß einer Kombination aus 1 Kor 12,6 und 12,11) nicht, daß es "alles in allem wirkt, wie es ihm gefällt"? Oder wurde es etwa durch eine höhere Macht vom Schöpfungsakt abgehalten, entweder weil diese höhere Macht eifersüchtig war oder dem Pneuma die Schöpfung der Welt nicht anvertraute aus Besorgnis, daß das Resultat dann unvollkommen hätte sein können? Man sollte vornehmer über Gott denken, seufzt Gregor. Andererseits darf man die Beteiligung des Pneumas an der Schöpfung nicht erklären aus der vermeintlichen Unzulänglichkeit der Schöpfungsinitiative des Vaters oder des schöpferischen Wirkens des Sohnes. Was jedoch die tatsächlichen Gründe der Beteiligung des Pneumas wie die des Sohnes an der Schöpfung waren, gibt Gregor (im Unterschied zu Basilius (15)) nicht an. Zwar ergibt sich aus seinen Formulierungen, daß nach seiner Ansicht dem Handeln Gottes ein prozeßmäßiger Charakter eigen ist: der Vater ist Ursprung, der Sohn Vermittler — durch ihn verwirklicht der Vater seine Schöpfungsinitiative — und durch das Pneuma wird alles "vollendet" (16); aber worin die

(14) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 98).

(15) Vgl. BASILIUS, *De Spiritu sancto* VIII, 19-21 (hg. von B. PRUCHE, in: *Sources chrétiennes 17bis*, Paris, 1968, S. 312-320).

(16) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 98-100).

"Vollendung" durch das Pneuma besteht, wird nicht näher konkretisiert. Zwar werden wir noch sehen, daß auch im Zusammenhang mit der Taufe das Schema Ursprung-Vermittlung-Vollendung von Gregor auf das gemeinsame Wirken von Vater, Sohn und Pneuma angewandt wird. Aber schließen zu wollen, daß bei der schöpferischen "Vollendung" aller Dinge durch das Pneuma Gregor stets an eine soteriologische und heilsökonomische Vollendung gedacht hat, scheint mir nicht ohne weiteres gerechtfertigt ([17]). Gregor scheint sich im betreffenden Kontext eher über den gemeinsamen Charakter des göttlichen Wirkens aussprechen zu wollen, statt an ein bestimmtes (heilsökonomisches) Ziel oder Resultat des göttlichen Wirkens zu denken. Dabei betont er, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und das Pneuma Subjekt dieses Wirkens sind.

Manifestation, Botschaft und Selbstoffenbarung "Gottes" während des Alten Testamentes müssen auch dem Pneuma zugeschrieben werden

Nimmt die Mitwirkung des Pneumas an der Schöpfung einen ziemlich geringen Platz in Gregors Darlegung seiner Transzendenz ein, so gilt dasselbe in noch größerem Maße für das Auftreten und Wirken des Pneumas in der bis Pfingsten sich ausdehnenden Heilsgeschichte (nicht für sein Wirken in der aktuellen Heilsökonomie!). Das im Alten Testament direkt dem Pneuma zugeschriebene Wirken in geistbegabten Gestalten, z.B. in I Samuel oder im Buch der Richter, wird von Gregor in seiner Argumentation nicht erwähnt. Nur auf indirekte Weise, nämlich aus neutestamentlichen Texten, wird geschlossen, daß das Wort und das Wirken "Gottes" in alttestamentlichen Zeiten auch dem Pneuma zuerkannt werden muß. In Hebr 3,7f wird Ps 95,7-14, worin Gott sein Volk anklagt, mit den einleitenden Worten zitiert: "Darum beachtet, wie der heilige Geist spricht". Aus diesen einführenden Worten zum Psalmzitat in Hebr 3,7 geht nach Gregor hervor, daß das Pneuma also mit "Gott" selber gleichgesetzt werden kann ([18]). Und aus der Rede, die Paulus nach Apg 28,23f vor römischen Juden hielt ("Treffend hat der heilige

([17]) *Vgl.* W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre,* S. 39.
([18]) *Refut.* 194 (GNO II, 394); *De spir. sancto* (PG 46, 697).

Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesagt: Tritt hin vor dieses Volk...", Apg 28,25), schließt Gregor, daß alle Worte und Selbstoffenbarungen Gottes im Alten Testament dem Pneuma zuerkannt werden müssen. Die aus Jesaja zitierten Worte, welche Paulus dem Pneuma zuschreibt, werden nach Jes 6,9f nämlich durch "Gott" selber ausgesprochen ([19]).

Dies sind die einzigen Argumente für die Transzendenz des Pneumas, die sich auf sein heilsgeschichtliches Handeln vor Pfingsten stützen. Zwar erwähnt Gregor noch einige Male ([20]) die Salbung Christi mit dem Pneuma als Argument für dessen Gottheit — wenn das Pneuma so eng mit Christus verbunden ist wie Salböl mit einem Gesalbten, muß es wohl derselben transzendenten Natur sein wie Christus —; jedoch wird die Salbung (anders als in der von Gregor zitierten Apostelgeschichte) nicht als eine *geschichtliche* Tatsache verstanden. Im Gegenteil, Gregor betont, daß Christus als Sohn von Natur aus — also nicht durch eine geschichtliche Salbung in einem bestimmten Augenblick in der Zeit — König und Gesalbter ist ([21]).

Das Pneuma-Wirken in den Mysterienfeiern und den übrigen "Gebräuchen" der Kirche

Im Unterschied zur relativ wenig berücksichtigten Beteiligung des Pneumas an der vergangenen Heilsgeschichte wird von Gregor dessen *aktuelles* heilsökonomisches Wirken um so mehr als Argument für seine Transzendenz hervorgehoben. Wer den Sohn und das Pneuma nicht zur Gottheit zählt, leugnet damit das ganze "Erlösungskerygma", lesen wir in *C. Eun.* I, 179 ([22]). Bezüglich des Pneumas werden im Kontext — der vornehmlich vom Sohn handelt — die vorausgesetzten heilsökonomischen Zusammenhänge zwar nicht näher ausgearbeitet, deutlich ist jedoch, daß nach der Ansicht Gregors die Transzendenz des Sohnes und des Pneumas keine in sich bestehende Wahrheiten sind, sondern ganz auf die σωτηρία, auf das Glück und das Wohl der Menschen ausgerichtet sind.

([19]) *Refut.* 192-193 (GNO II, 393-394).
([20]) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 102-103); *Refut.* 11 (GNO II, 317).
([21]) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 102).
([22]) *C. Eun.* I, 179 (GNO I, 19).

Etwas konkreter wird der Zusammenhang zwischen Trinitätstheologie und Heilsökonomie in *C. Eun.* I, 287-289 angegeben. Wenn, wie Eunomius meint, der Sohn und das Pneuma das Gute nicht auf vollkommene Weise besäßen, müßten sie für sich selbst sorgen, anstatt sich ungeteilt um die Welt kümmern zu können; was über sie bezüglich ihrer Beteiligung an der Vorsehung, dem Gericht und der Ökonomie gelehrt wird, wäre demzufolge nicht wahr. Wenn Christus das Gute nicht auf vollkommene Weise besäße, wären unser Glaube, das Kerygma und unsere Hoffnung leer und eitel. Wie könnte man noch taufen "auf den Namen Christi", und wie könnte man noch an das Pneuma glauben, wenn man von ihm ebenfalls so dächte? Wie würde man durch die Taufe zur Unvergänglichkeit wiedergeboren werden, wenn die δύναμις der Wiedergeburt ihrerseits nicht unvergänglich wäre (23)? Gregors Argumentation ist indirekt und setzt voraus, daß man an die — nach der Schrift auch durch den Sohn und das Pneuma gewirkte — Effizienz der Taufe glaubt. Der Glaube an dieses biblisch bezeugte *Wirken* des Sohnes und des Pneumas steht hinter der Überzeugung, daß beide keine Zwischenwesen zwischen einem weit entfernten Gott und den Menschen sein können, sondern daß in ihnen Gott selber den Menschen nahe ist.

Ungefähr der gleichen indirekten, aber ebenso aktuellen Argumentation begegnet man in *C. Eun.* III, 9,54. Gregor zitiert Eunomius, für den nicht "Namen" (wie die im Taufbefehl Christi auf gleicher Höhe stehenden Namen des Vaters, des Sohnes und des Pneumas) und kirchliche "Gebräuche" (ἔθη) für wahrhaftiges Christentum maßgebend seien, sondern eine "dogmatische Akribie" (24). Gregor stigmatisiert diese dogmatische und intellektualistische Einseitigkeit als typisch "hellenisch" (25). Für ihn umfaßt das Christentum mehr, u.a. Mysterienfeiern, worin sich der ganze Mensch, nicht nur seine Ratio, vor Gott ausspricht und zugleich von diesem angesprochen wird. Und geht es beim Glauben an den Sohn und das Pneuma nur um "Namen", die man ebenso gut vernachlässigen könnte? Die Bibel lehrt doch, daß wir bei der Taufe aus dem Pneuma wiedergeboren werden und daß in der Eucharistie Christus uns sein Fleisch und Blut reicht? Ohne

(23) *C. Eun.* I, 287-289 (GNO I, 111-112).
(24) *C. Eun.* III, 9,54 (GNO II, 284).
(25) *C. Eun.* III, 9,59 (GNO II, 286).

den Glauben an den Sohn und das Pneuma sind die kirchlichen Riten und Mysterien denn auch sinnlos und nutzlos, meint Gregor; das gläubige Bekenntnis zum Vater, Sohn und Pneuma bekräftigt sie dagegen, so daß durch die Teilnahme an jenen Mysterien und Riten Heil mitgeteilt wird.

Die aufgezählten kirchlichen "Gebräuche" (ἔθη), worin Vater, Sohn und Pneuma wirksam sind, sind vielfältig: das Kreuzzeichen, das Gebet, die Taufe, das Schuldbekenntnis, die Bereitschaft, die Gebote zu erfüllen; die Lebenserneuerung, eine kluge und weise Lebensführung, die Gerechtigkeit üben, den Begierden nicht nachgeben, sich nicht durch Genußsucht beherrschen lassen und nicht vom Weg der Tugend abweichen. Ohne den Glauben an den Sohn und das Pneuma sind all diese "Gebräuche" sinnlos und fruchtlos. Wenn sie dagegen im Glauben an den Vater, den Sohn und das Pneuma vollzogen werden, tragen sie — anders als Eunomius meint — zum Aufbau und zur Festigung des Guten im Menschen bei ([26]). Auch hier wird, wie oben in *C. Eun.* I, 287-289, kein direktes Argument für die Transzendenz des Pneumas angeführt, aber unter der Voraussetzung, daß die kirchlichen Mysterien und Riten sinnvoll und fruchtbar sind und tatsächlich Heil vermitteln, müssen Vater, Sohn und Pneuma, in deren Namen sie vollzogen werden, auch als effiziente Bewirker des Heils angesehen werden; deren "Namen" sollte man daher nicht gleichgültig und ohne den ihnen gebührenden Respekt aussprechen bzw. vernachlässigen.

Die ἐνέργειαι des Pneumas bei der Taufe

Unter den kirchlichen "Gebräuchen", in denen — gemeinsam mit dem Vater und dem Sohn — das Pneuma wirksam ist, nimmt in Gregors Argumentation die Taufe den größten Platz ein. Anlaß dazu war u.a. die trinitarische Formulierung des Taufbefehls Christi an seine Jünger nach Mt 28,19: "und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas". In *Ad Eustathium* und im ersten Buch *Contra Eunomium* ist für Gregor schon die bloße Erwähnung des Pneumas im Taufbefehl — abgesehen davon, was die ἐνέργειαι des Pneumas in der Taufe konkret bewirken — ein Hinweis darauf, daß das Pneuma tatsächlich

([26]) *C. Eun.* III, 9,56-60 (GNO II, 285-286).

zu der transzendenten Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes gehört. Allerdings wird diese Gemeinschaft von Gregor nicht nur als eine Seins-, sondern auch als eine Wirkgemeinschaft aufgefaßt. In *Ad Eustathium* heißt sie "die lebendigmachende δύναμις", wodurch wir aus einem Zustand der Verderblichkeit umgestaltet werden zur Unvergänglichkeit ([27]). Wenn Christus in seinem Taufauftrag das Pneuma zu dieser Wirkgemeinschaft zählt, muß es auch in allen anderen Hinsichten zum Vater und Sohn gehören, weil Gott ἁπλοῦς, d.h. "einfach" und nicht aus verschiedenen Elementen oder Teilen zusammengesetzt ist ([28]). In *C. Eun.* I, 315 heißt die Gemeinschaft, wozu nach Mt 28,19 auch das Pneuma gehört, ebenfalls "die lebendigmachende δύναμις". Gegenüber den Pneumatomachen erinnert Gregor an das Wort Christi, daß im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Pneumas getauft werden soll. Während Paulus in Kol 1,16 bei der Aufzählung der vielen von Christus erschaffenen sichtbaren und unsichtbaren Wesen das Pneuma nicht erwähnt — an sich schon ein Hinweis darauf, daß es auch nicht zu diesen geschaffenen Wesen gehört —, wird es von Christus im Taufbefehl ausdrücklich mit dem Vater und dem Sohn verbunden. Nach Christi Wort, so schließt Gregor, gehört also das Pneuma zu der "glücklichen, lebendigmachenden und ungeschaffenen Natur" (Gottes) ([29]).

In *Adversus Macedonianos* dient — anders als an den zwei eben zitierten Stellen, wo die Argumentation sich formell auf die bloße Erwähnung des Pneumas im Taufbefehl Christi stützt — vor allem das *Wirken* des Pneumas bei der Taufe als Argument für seine Transzendenz. Was beabsichtigen wir denn bei der Taufe anderes, als jenes Leben zu erwerben, das dem Tod nicht unterlegen ist? Leben und Heiligkeit würden uns aber nicht durch das Wasser mitgeteilt, wenn letzteres seinerseits nicht selber durch eine über es ausgesprochene "Heiligung" fruchtbar gemacht worden wäre. Es ist schließlich das Pneuma, das nach Joh 6,63 den Täuflingen das Leben schenkt: "Es ist das Pneuma, das lebendig macht" ([30]). Wenn aber das mitgeteilte Leben kostbarer

([27]) *Ad Eust.* (GNO III, pars 1, 7).
([28]) *Ad Eust.* (GNO III, pars 1, 7-8).
([29]) *C. Eun.* I, 315 (GNO I, 120).
([30]) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 105). Vgl. *Refut.* 190 (GNO II, 393). Dort ist die biblisch bezeugte Tatsache, daß die aus dem Pneuma

ist als alles andere, wie wagen die Pneumatomachen es dann, über diese Gabe, ja sogar über den Geber selbst, d.h. das Pneuma, geringschätzig zu denken? Dann sollten sie auch konsequent sein und auch dem Vater und dem Sohn, mit denen das Pneuma in der Mitteilung des neuen Lebens ja verbunden ist, ebenfalls die ihnen zukommende Ehre verweigern (31). Die Verbundenheit des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn in der lebenspendenden Taufe wird von Gregor im Kontext mehrmals unterstrichen (32). Nach seiner Meinung heiligt nicht das Wasser an sich, sondern das Pneuma. Dieses heiligt aber nicht allein, denn nach Joh 5,21 "belebt" der Sohn ebenfalls. Was uns aber der Sohn mitteilt, strömt aus der ungeborenen Quelle, dem Vater, hervor, der nach 1 Tim 6,13 gleichfalls "lebendig macht". Aus dem Vater, fährt Gregor fort, strömt die lebendigmachende χάρις hervor; aber sie strömt aus ihm hervor durch den Sohn, der das Leben ist und durch die ἐνέργεια des Pneumas; in den dazu Empfänglichen kommt sie zur Vollendung. Diese lebenschenkende χάρις, so heißt es ferner, strömt "aus dem Vater durch den Sohn und das Pneuma" den dazu würdig Befundenen zu. Auch ist die Rede vom "Leben, das wir durch das Pneuma haben, von jenem Leben, das uns durch den Sohn seitens des Vaters mitgeteilt wurde" (33). Der Vater steht also stets am Ursprung des bei der Taufe mitgeteilten Lebens, während der Sohn und das Pneuma eine Vermittlungsfunktion ausüben, wobei das τελειοῦσθαι — das "Zur-Vollendung-geführt-werden" — der Lebensgabe in den dazu Empfänglichen nach der Ansicht Gregors ganz besonders mit dem Pneuma in Verbindung gebracht werden muß, da "Vollendung", wie wir zum Teil schon gesehen haben (34) und noch sehen werden, oft ausdrücklich speziell mit dem Pneuma verbunden wird.

Mit Bezug auf die Taufe ist das z.B. der Fall in seiner nicht näher datierten Ansprache zum Fest der Taufe Christi "In diem

---

Wiedergeborenen "Kinder *Gottes*" sind, ein Zeugnis für die "Gottheit" des Pneumas.

(31) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 106).

(32) Diese Verbundenheit war z.Zt. Gregors bereits ein traditionelles Argument. Was Basilius betrifft, vgl. J. VERHEES, *Die Bedeutung*, S. 286f. Siehe ferner ATHANASIUS, *Epist. ad Serap.* III, 6 (PG 26, 633-635); EPIPHANIUS, *Ancoratus* 8 (PG 43,31).

(33) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 106).

(34) Siehe oben S. 9f.

luminum". Im Namen des Vaters taufen wir, predigt Gregor, weil er "der Anfang (ἀρχή) aller Dinge ist"; im Namen des Sohnes taufen wir, weil er "der Demiurg der Schöpfung" ist und im Namen des Pneumas, weil dieses "alle Dinge zur Vollendung führt". Ferner wird im Kontext unterstrichen, daß keiner der drei — weder der Vater noch der Sohn noch das Pneuma — in höherem oder geringerem Maße heilige als einer der beiden anderen (35). Während in der Argumentation des Basilius ἁγιασμός ("Heiligung") stets speziell mit dem Pneuma in Verbindung gebracht wird (36), schreibt Gregor jene "Heiligung" also explizit allen dreien zu. Man neigt sich vor dem Vater, damit er uns heilige, aber dasselbe, legt Gregor dar, tut man gegenüber dem Sohn und dem Pneuma (37).

Daß das neue Leben bei der Taufe vom Sohn und dem Pneuma im gleichen Maße vom Vater mitgeteilt wird, betont er aufs neue in der ebensowenig datierten Oratio catechetica magna. Deshalb sei es wichtig, beim Empfang der Taufe an alle drei zu glauben, damit man jenes neue und unvergängliche Leben auch tatsächlich empfange (38). Dasselbe lesen wir in Epist. 5,4. In einem apologetischen Kontext, in dem Gregor sich und seine Geistesverwandten gegen die Anklage verteidigt, sie verkündigten allerlei Irrlehren, erklärt er, was er und die Seinen wirklich glauben; und er zitiert in diesem Zusammenhang Mt 28,19: "und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas". Da die "lebendigmachende δύναμις" bei der Taufe also *durch die gesamte Trinität* belebe und erneuere, sei es notwendig, daß wir, um tatsächlich wiedergeboren zu werden, alle drei anerkennen. Und so glauben wir, schreibt er, an den Vater, "den Quell des Lebens", an den Sohn, "den Lebensstifter" (Apg 3,15), und an das "lebendigmachende Pneuma" (vgl. Joh 6,63). Weil uns also bei der Taufe das neue Leben *gemeinsam* durch Vater, Sohn und Pneuma mitgeteilt wird, glauben wir, daß dieser Triade — auch im Pneuma — nichts Geschaffenes oder dem Vater Unwürdiges anhaftet. In einem weiteren Nebensatz wird der Vater nochmals als Quell und Ursprung des neuen Lebens vorgestellt, jenes neuen Lebens,

(35) *In diem lum.* (GNO IX, 229).
(36) Vgl. J. VERHEES, *Die Bedeutung*, S. 299f.
(37) *In diem lum.* (GNO IX, 229).
(38) *Orat. cat.* 39,1 (MÉRIDIER, S. 68).

das durch den Sohn auch uns zuströmt und durch das Pneuma in uns "gewirkt", d.h. uns tatsächlich mitgeteilt wird (39). Schließlich wiederholt auch Gregor die Regel für Glauben und Kult, die im gleichen Zusammenhang schon öfters von Basilius hervorgehoben wurde: Wir taufen, wie uns aufgetragen wurde (d.h. im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Pneumas); wir glauben, wie wir getauft sind, und wir verehren, wie wir glauben (40).

Derselben Regel für Glauben und Liturgie begegnen wir in *Epistula* 24. Wer das Heil erwerben will, schreibt Gregor, muß sich an diese Regel halten, d.h. so taufen, wie uns von Christus aufgetragen wurde; so glauben, wie wir getauft wurden und so verehren, wie wir glauben. Daß dem Sohn und dem Pneuma die gleiche Ehre zukommt wie dem Vater, ergibt sich aus ihren ἐνέργειαι: Alle drei teilen ja das Leben mit! Und Gregor verweist auf Bibelstellen, an denen bald der Vater, bald der Sohn, bald das Pneuma "lebenspendend" genannt wird. Die drei sind nach Gregor dennoch unterschiedliche Hypostasen: der Vater wurde uns verkündigt als "die Ursache von allem", der Sohn als die aus der ersten Ursache aufleuchtende Macht zur Schöpfung des Alls und das Pneuma als die δύναμις, die alles, was aus dem Vater durch den Sohn das Desein empfangen hat, zur Vollendung führt. Im engeren Zusammenhang mit der lebenschenkenden Taufe — der Vater macht lebendig, der Sohn macht lebendig und das Pneuma macht lebendig — ist Gregor der Ansicht, daß wir uns das Taufgeschehen so vorstellen müssen, daß die dynamische Kraft, welche vom Vater ausgeht, durch den Sohn weiterströmt und durch das Pneuma zur Vollendung kommt, d.h. ihr Ziel erreicht. Uns wurde ja verkündigt, fährt er fort, daß alles aus Gott (d.h. aus dem Vater) ist, daß alles durch den Eingeborenen und in ihm besteht und daß die Macht des Pneumas, welche nach dem Wort des Apostels "alles in allem wirkt, wie es ihm gefällt", alles durchdringt (41).

(39) *Epist.* 5, 4-6 (GNO VIII, pars 2, 32-33).

(40) *Epist.* 5, 7 (GNO VIII, pars 2, 33).

(41) *Epist.* 24, 8.14-15 (GNO VIII, pars 2, 77, 78-79). Zum Durchdringen des Weltalls durch das Pneuma vgl. W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre*, S. 100. Jaeger weist auf Einflüsse des damaligen Platonismus/Stoicismus hin. Man könnte aber zugleich an mögliche biblische Einflüsse, die übrigens ihrerseits auch wieder stoisch beeinflußt sind, wie z.B. in *Ps* 139 oder *Weish* 1,7, denken.

Wenn wir nun die oben zitierten Aussagen Gregors zur Taufe kurz zusammenfassen und charakterisieren wollen, müssen wir feststellen, daß das heilsökonomische Wirken des Pneumas nicht sehr konkret vorgestellt wird. Mehrere Aspekte der pneumatischen ἐνέργεια bei der Taufe, die man bei Basilius lebhaft beschrieben findet ([42]), werden kaum oder überhaupt nicht erwähnt. Was aber stets wiederkehrt, ist das biblische ζωοποιεῖν, wobei betont wird, daß es sich um ein unvergängliches, unverderbliches Leben handelt. Während Gregor sich aber kaum mit einer näheren Konkretisierung jenes neuen Lebens beschäftigt, betont er dafür um so stärker, daß sich aus der neutestamentlichen Tauflehre — nicht nur aus dem Taufbefehl in Mt 28,19, sondern auch aus der Pneuma-Lebenstheologie des Johannesevangeliums — ergibt, daß das Pneuma unzertrennlich mit dem Vater und dem Sohn verbunden sein muß. Daß dabei nach der Vorstellung Gregors das Pneuma nicht statisch neben dem Vater und dem Sohn steht, sondern dynamisch mit ihnen verbunden sein muß, sahen wir an der dynamischen Gliederung und Abstufung des trinitarischen Wirkens: Ursprung im Vater, Vermittlung durch den Sohn und Vollendung durch das Pneuma.

Ἐνέργειαι des Pneumas im Menschen außerhalb der Taufe

Wir sahen oben schon, daß die Taufe nicht das einzige kirchliche ἔθος ist, bei dem das Pneuma Heil im Menschen bewirkt ([43]). Das heilsökonomische Wirken des Pneumas außerhalb der Taufe wird von Gregor aber nirgendwo systematisch beschrieben. Die Erwähnungen der betreffenden heilsökonomischen ἐνέργειαι des Pneumas sind manchmal kurz und bündig, manchmal aber auch etwas ausführlicher. Außerdem wird nirgendwo eine strenge Unterscheidung durchgeführt zwischen dem allgemeinschöpferischen und kosmischen Wirken des Pneumas einerseits und seinem heilsökonomischen Wirken im Menschen andererseits.

a. *Ad Eustathium*

In dem schon oben erwähnten (sicher vor 381 zu datierenden) Schreiben an Eustathius zählt Gregor eine ganze Reihe heilsö-

([42]) Vgl. J. VERHEES, *Die Bedeutung*, S. 293f.
([43]) Siehe oben S. 12f.

konomischer ἐνέργειαι auf, betont aber zu gleicher Zeit, daß diese nicht einzig und allein dem Pneuma zuerkannt werden dürfen. Im Gegenteil, es geht um ein und dasselbe Heilswirken, das in gleichem Maße dem Vater, dem Sohn und dem Pneuma zugeschrieben werden muß (44). Sie heiligen, beleben, erleuchten und trösten alle drei *gemeinsam*. Die ἐνέργεια des Heiligens, betont Gregor ausdrücklich, darf man nicht ausschließlich mit dem Pneuma in Verbindung bringen. Ferner werden als allen dreien gemeinsames Wirken aufgezählt: jede Gnade und dynamische Kraft, die wegweisende Führung (ὁδηγία), die Belebung, der Trost, die Verwandlung zur Unsterblichkeit, die Umgestaltung zur Freiheit und was sonst noch an Gutem zu uns herabkommen möge. Die ganze und um unseretwillen wirksame Vorsehung und Verwaltung Gottes sowohl im geistigen als im sinnlichen Bereich vollzieht sich nicht außerhalb des Wirkens und des dynamischen Einsatzes des Pneumas (45). Man sieht, die Aufzählung ist alles andere als systematisch. Wichtiger als der konkrete Inhalt der aufgezählten "Energien" scheint in der Argumentation des Gregor aber die Tatsache zu sein, daß sie nicht vom Pneuma allein, sondern nach der Bibel auch vom Vater und dem Sohn bewirkt werden und auf diese Weise dessen unzertrennliche Gemeinschaft mit diesen beweisen.

b. *Adversus Macedonianos*

Daß sich aus der Wirkgemeinschaft des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn seine Seinsgemeinschaft mit diesen zeigt, sagt Gregor schon in *Adversus Macedonianos* (46). Diesem Wirkargument hat W. Jaeger in einer kurzen Besprechung dieses (wahrscheinlich kurz nach dem pneumatologischen Konzil von Konstantinopel zudatierenden) Werkes relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dies betrifft besonders das heilsökonomische Wirken

(44) Dieses wurde u.a. schon von Athanasius betont *Vgl.* ATHANASIUS, *Epist. ad Serap.* I, 31: aus ihren biblisch bezeugten Wirkungen zeigt sich, daß man bezüglich Vater, Sohn und Pneuma nur von einer einzigen ἐνέργεια sprechen darf (PG 26, 600). Siehe auch EPIPHANIUS, *Ancoratus* 67 (PG 43, 137).

(45) *Ad Eust.* (GNO III, pars 1, 12).

(46) Siehe oben S. 8.

des Pneumas im Menschen (47), obwohl dieses von Gregor selber explizit und methodisch-bewußt hervorgehoben wird (48). Sicher, Adversus Macedonianos beschäftigt sich in erster Linie mit der Weigerung der Pneumatomachen, dem Pneuma die ihm mit dem Vater und dem Sohn in gleichem Maße zukommende Ehre zu erweisen. In diesem Zusammenhang legt Gregor ausführlich dar, wie inkonsequent die Pneumatomachen sind, da die angeblich auch von ihnen anerkannte Bibel u.a. durch mehrere auf die Transzendenz hinweisende Namen und Begriffe für das Pneuma deutlich lehrt, daß dieses zweifelsohne zur transzendenten Seinsgemeinschaft des Vaters und des Sohnes gehört (49). Da es aber in dieser transzendenten Seinsgemeinschaft kein Mehr und Minder, keinen Wertunterschied im Sein und in der Vollkommenheit gibt — so legt Gregor ausführlich dar —, darf man das Pneuma in keiner Weise in Achtung und Ehre hintanstellen. Wie Athanasius und Basilius stellt auch Gregor mit Nachdruck fest, daß das Pneuma nicht zugleich transzendent und kontingent, ungeschaffen und geschaffen sein kann. Wenn man es aber in einer Hinsicht als transzendent anerkennt, muß man konsequent sein und es in jeder Hinsicht mit dem Vater und dem Sohn zum transzendenten Anderen zählen und ihm folglich die gebührende δόξα ungemindert erweisen (50).

Neben verschiedenen biblischen Namen für das Pneuma bezeugen nun vor allem auch seine ἐνέργειαι, daß es tatsächlich zur transzendenten Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes gehört. Das Pneuma kann nicht zu gleicher Zeit geschaffener Natur sein und eine δύναμις ausüben, die das Geschaffene in Effizienz und Wirkung übersteigt. Es kann nicht zu gleicher Zeit und in derselben Hinsicht Führer und Geführter, Wohltäter und Gegenstand der betreffenden Wohltätigkeit, heiligend und Geheiligter sein. Nein, ihm gehört von Natur aus an, was er anderen, die dessen bedürftig sind, mitteilt, wie Gregor weiterhin an Hand der biblischen Tauftheologie darlegt (51).

Anläßlich dieser Tauflehre kommt er dann wiederum auf

(47) Vgl. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre*, S. 27f.
(48) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 92-93).
(49) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 92f).
(50) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 94).
(51) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 104-106).

die Verbundenheit des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn zu sprechen. Im gleichen Maße wie der Vater und der Sohn sei auch das Pneuma lebendigmachend, führend und Gaben spendend. Wie könnte es, wenn es selber nicht Licht wäre, die Gnade des Lichtes offenbaren ([52])? Nur durch das Pneuma kann jemand mit dem Herrn Jesus verbunden werden (da ja nach 1 Kor 12,3 niemand sagen kann, daß Jesus "der Herr" ist, es sei denn durch das Pneuma) ([53]). Die Pneumatomachen aber beten zwar um Wohltaten, weigern sich jedoch, den Wohltäter (d.h. das Pneuma) anzuerkennen; sie suchen das Leben, verachten aber das Pneuma, von dem das Leben mitgeteilt wird; sie suchen Heiligung, wollen aber das Pneuma nicht anerkennen, das Charismen und Heiligung austeilt; in ihren Bittgebeten scheinen sie dem Pneuma zwar die Macht zuzuerkennen, das Gute mitzuteilen, aber sie weigern sich, ihm die gebührende Ehre zu erweisen ([54]).

Gleich weiter im Text wird die Inkonsequenz der Pneumatomachen nochmals hervorgehoben: Warum weigern sie sich, zum Geber (d.h. zum Pneuma) mit demütiger Anerkennung zu beten, während man sich wohl mit προσκύνησις an die Mächtigen dieser Welt wendet? Warum verweigern sie dem Führer und Gebieter die gebührende Ehre? Denn Führer, Leiter und Gebieter ist das Pneuma, das ja nach der Bibel "alles in allem wirkt" und mit großer Vollmacht die Charismen verteilt, wie es ihm gefällt. Wohltäter ist das Pneuma, indem es gnädig Leben mitteilt; es erbarmt sich des Losgekauften; es vergöttlicht, indem es zu Gott führt; es macht zum Sohn (Gottes), indem es Christo ähnlich macht und so die Herrschaft verleiht; es erweckt das Tote, richtet den Gefallenen auf und stellt den Verirrten auf den geraden Weg; es bewahrt dem, der da steht, seinen festen Stand; es führt den Gestorbenen zur Auferstehung. Alle diese ἐνέργειαι oder Wirkungen des Pneumas sind für Gregor ebenso viele Argumente für Anerkennung seiner transzendenten Würde (die kurz vorher auf dem Konzil von Konstantinopel feierlich proklamiert worden war). Sind dies geringe Dinge, fährt er fort, und keines Dankes wert? So mögen sie doch sagen, was noch höher ist als dies, dessen das Pneuma nicht teilhaftig wäre, das sie in ihrer Verstocktheit der προσκύνησις

(52) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 108).
(53) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 109).
(54) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 109-110).

für unwürdig erachten (55). Wird hier die Transzendenz des Pneumas aus seinen "Energien" abgeleitet, so wird ganz am Ende des Adversus Macedonianos noch einmal die Wirkgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn unterstrichen. Sowohl dem Vater als dem Sohn als auch dem Pneuma verdanken wir die Erlösung, und unser Glaube vertraut uns ein und derselben Dynamis, Güte, lebenspendenden Vollmacht, Gottheit und Vitalität an (56).

c. *Refutatio confessionis Eunomii*

In pneumatologischer Hinsicht ist mit *Adversus Macedonianos* die wahrscheinlich aus dem Jahr 383-384 stammende *Refutatio confessionis Eunomii* verwandt. Auch hier begegnen wir einigen Aufzählungen pneumatischer Wirkungen, die ebenfalls die transzendente Gemeinschaft des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn bezeugen sollen. Das Pneuma, schreibt Gregor, ist führend und lebenspendend, herrschend und heiligend mit Bezug auf die ganze Schöpfung, alles in allem wirkend nach seinem Wohlgefallen, so daß man sich vernünftigerweise keinen Abstand zwischen Christus und dem ihn salbenden Chrisma, d.h. dem Pneuma, vorstellen kann, ebensowenig wie zwischen der Wahrheit, Weisheit und Dynamis, d.h. Christus, einerseits und dem Pneuma der Wahrheit, Weisheit und Dynamis andererseits (57). Der Hinweis, daß das Pneuma, wie Gregor bei Paulus liest, "alles in allem wirkt", kehrt in der *Refutatio* noch einige Male wieder (58). Während es dabei für Paulus aber um das heilsökonomische Wirken des Pneumas in den Gläubigen ("in allen") geht, scheint Gregor bei jenem Wirken des Pneumas in den Gläubigen "in allem" mehrmals an ein universales, nicht spezifisch heilsökonomisches Wirken des Pneumas im Kosmos und in allen Geschöpfen zu denken (59). In dem eben zitierten Kontext hieß das Pneuma schon "heiligend mit Bezug auf die ganze Schöpfung, alles in allem wirkend" (60). In *Refut.* 44 wird das universale Wirken des Pneumas — "alles

(55) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 113).
(56) *Adv. Maced.* (GNO III, pars 1, 115).
(57) *Refut.* 11 (GNO II, 316-317).
(58) *Refut.* 44 (GNO II, 330); *Refut.* 51 (GNO II, 333); *Refut.* 197 (GNO II, 395); *Refut.* 206 (GNO II, 400).
(59) Siehe oben S. 9f.
(60) *Refut.* 11 (GNO II, 317).

in allem wirkend" — mit noch geringerer Wahrscheinlichkeit spezifisch heilsökonomisch verstanden. Denn nach der Feststellung, daß Vater, Sohn und Pneuma die gleiche Macht haben, zu tun, was ihnen gefällt, lautet die Konkretisierung dieser Macht bezüglich des Vaters und des Sohnes: Der Vater schuf die Zeiten; durch den Sohn wurden alle Dinge ins Dasein gestellt. Andererseits heißt es im unmittelbaren Kontext auch, daß der Sohn lebendig macht, wen er will (was wenigstens in der Bibel soteriologisch und heilsökonomisch verstanden wird) und mit Bezug auf das Pneuma zitiert Gregor Joh 3,8, wonach es "weht, wo es will"; dieses "Wehen" wird dort dem Pneuma im Zusammenhang mit der Wiedergeburt "aus Wasser und Pneuma" zugeschrieben (61).

In *Refut.* 197 wird mit diesen beiben Anspielungen (auf 1 Kor 6,12: "alles in allem wirkend" und Joh 3,8: "wehend, wo es will") die übrigens nicht näher konkretisierte Führerschaft des Pneumas verbunden wie auch die Tatsache, daß es alles "lebendig macht" (62). Seine lebendigmachende δύναμις teilt es nach *Refut.* 206 mit dem Vater und dem Sohn (63). Aber wie und was lebendig gemacht wird, wird nicht angegeben. Möglicherweise denkt Gregor an die Taufe, aber an anderen Stellen in der *Refutatio* haben ζωοποίησις und ζωοποιεῖν auch eine sehr allgemeine, nicht spezifisch heilsökonomische Bedeutung. Von *Refut.* 218 an folgt dann eine ausführlichere Aufzählung pneumatischer Heilswirkungen, die Gregor zwar aus der Confessio fidei des Eunomius zitiert, aber im Gegensatz zu diesem zu gleicher Zeit als Argument für die Transzendenz des Pneumas anführt. Auch Gregor nimmt — mit Eunomius — an, daß das Pneuma "heiligt" und den Menschen "gut macht", bemerkt aber zugleich, daß der Vater und der Sohn dies ebenfalls tun, so daß aus jenen ἐνέργειαι des Pneumas geschlossen werden muß, daß das Pneuma zu ihrer transzendenten Seinsgemeinschaft gehört (64). Ferner wird über das Pneuma — zum Teil mit Eunomius, aber im Gegensatz zu diesem zur Darlegung seiner Transzendenz — ausgesagt, daß es das Gute mitteilt, ja daß alles Gute eine Gabe des Pneumas ist; daß es die Gläubigen erleuchtet zur Erkenntnis und zum tieferen Verständnis dessen,

(61) *Refut.* 44 (GNO II, 330).
(62) *Refut.* 197 (GNO II, 395-397).
(63) *Refut.* 206 (GNO II, 400).
(64) *Refut.* 218 (GNO II, 404).

was es — von dem alle guten διδάγματα herkommen — uns lehrt. Und Gregor weist (mit einer gewissen Freiheit gegenüber der wörtlichen biblischen Formulierung) auf 1 Kor 12,7f hin, wo die Gaben der Weisheit, der Erkenntnis, des Glaubens, der Hilfsbereitschaft und der Leitung von Paulus ein und demselben Pneuma zugeschrieben würden. Ferner führe das Pneuma — übrigens wie der Vater und der Sohn — auf den rechten Weg und festige die Frömmigkeit, was nach der Bibel auch von "Gott" getan wird. Die von Gregor im Kontext als Beweis angeführten Bibelstellen seien "ein Zeugnis für die Gottheit des Pneumas" (65).

Dämonenaustreibungen, von Eunomius dem Pneuma zugeschrieben, würden nach der Bibel, so meint Gregor, auch vom Sohn vollbracht (66). Daß das Pneuma, wie Eunomius schreibt, "die Seelen mit dem Licht der Erkenntnis erleuchtet", weiß auch Gregor, aber dasselbe, betont er, tun auch der Vater und der Sohn (67) und die folgenden von Eunomius einseitig dem Pneuma zugeschriebenen ἐνέργειαι seien nach der Schrift ausdrücklich das Werk "Gottes": Krankenheilungen, das Trösten der Betrübten, das Aufrichten der Gefallenen, die Stärkung der unter der Last des Lebens Gebeugten und die Ermutigung der von Angst und Furcht Erfüllten (68). Was Gregor aus der eunomianischen Aufzählung pneumatischer ἐνέργειαι aber als Werk des Pneumas ablehnt, ist, daß es "den Kämpfenden (wie die Zuschauer in der Arena) mit lautem Beifall beistehe". Dieses Bild stammt aus der Welt des Sports, die der damaligen christlichen Literatur bekanntlich mehrere Bilder und Formulierungen geliefert hat. Dem Vergleich des Pneumas mit einem Beifall spendenden Publikum am Sportplatz kann Gregor aber nicht zustimmen; nicht deshalb, weil jenes Bild aus der Welt des Sports stamme, sondern weil es für das kraftvolle und effiziente Wirken des Pneumas ein viel zu schwaches Bild sei (69)!

(65) *Refut.* 219-222 (GNO II, 404-406).
(66) *Refut.* 223 (GNO II, 406).
(67) *Refut.* 222 (GNO II, 406).
(68) *Refut.* 224-226 (GNO II, 406-407); *Refut.* 230 (GNO II, 409).
(69) *Refut.* 227-229 (GNO II, 408-409). Vgl. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre*, S. 97f.

d. *Die übrigen Schriften*

Ad Eustathium, Adversus Macedonianos und die Refutatio confessionis Eunomii sind die Schriften Gregors, worin die Argumentation zur Anerkennung der Transzendenz des Pneumas aufgrund seiner ἐνέργειαι, seines Wirkens und Heilshandelns am ausführlichsten dargestellt wird. Das ist nicht zufällig, denn alle diese drei Schriften beschäftigen sich ausdrücklich mit Fragen über die damals zum Teil noch umstrittene und noch nicht von allen angenommene Transzendenz des Pneumas. In den übrigen Schriften kommen Argumente für die Anerkennung dieser Transzendenz in viel geringerem Maße vor.

Die nicht datierte Schrift "Ad Simplicium de fide" ist eine unpolemische Darlegung des orthodoxen Glaubens durch Gregor, ohne apologetische Tendenzen. Dennoch begegnet man auch in diesem Werk einer kurzen Aufzählung pneumatischer ἐνέργειαι. Anschließend heißt es, daß man in der Bibel für die transzendente Gemeinschaft des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn noch viele andere "Beweise" (ἀποδείξεις) finden könne. Zum Beispiel: das Pneuma führt auf den rechten Weg, während das Geschöpf geführt wird; das Pneuma herrscht, während das Geschöpf beherrscht wird; das Pneuma tröstet, während das Geschöpf getröstet wird; das Pneuma befreit, während das Geschöpf in Unfreiheit und Sklaverei dient; das Pneuma teilt Weisheit mit, das Geschöpf empfängt sie; das Geschöpf bekommt Anteil an Charismen, während das Pneuma diese mit Vollmacht austeilt, wie es ihm gefällt ([70]). Abgesehen von der Verbundenheit des Pneumas mit dem Vater und dem Sohn sollen die erwähnten, wiederholt vom Geschaffenen unterschiedenen ἐνέργειαι des Pneumas an sich schon seine Transzendenz aufzeigen, aber Gregor fährt mit der Aufzählung einer Reihe biblischer Namen und Andeutungen fort, die von der Schrift sowohl auf das Pneuma als auf den Vater und den Sohn angewandt werden ([71]).

Man trifft aber auch einige verstreute, nicht in Aufzählungen vorkommende Erwähnungen heilsökonomischer ἐνέργειαι des Pneumas bei Gregor an. So ist nach *Orat. cat.* 3,5 die von der Bibel bezeugte Sündenvergebung durch das Pneuma ein "Zeug-

([70]) *Ad. Simpl.* (GNO III, pars 1, 65-66).
([71]) *Ad. Simpl.* (GNO III, pars 1, 66).

nis seiner Gottheit", weil auch der Sohn, von dem vorausgesetzt wird, daß er transzendenter Natur ist, nach der Schrift Sünden vergibt (72). Nach einer Ansprache über den hl. Stephanus, der, "erfüllt vom heiligen Pneuma, die Herrlichkeit Gottes und den eingeborenen Sohn Gottes schaute" (Apg 7,55), ist dieses Schauen im Pneuma ein Hinweis darauf, daß das Pneuma, das auf diese Weise Zugang zu dem Gott verleiht, den nach der Schrift niemand sehen kann (Joh 1,18; 1 Tim 6,16), von derselben transzendenten Natur sein muß wie jener "Gott" (73).

Nun ist seit der Zeit der Apostel und des Stephanus der wahre Glaube leider keine Selbstverständlichkeit mehr in der Kirche; mehrere Häresien sind inzwischen entstanden, stellt Gregor in einer Rede fest, die er möglicherweise auf dem pneumatologischen Konzil von Konstantinopel 381 gehalten hat (74). Das liegt aber keineswegs daran, hält er seinen Hörern vor, daß unsere Zeit, die Zeit, in der wir jetzt leben, keine vom Pneuma erfüllte Zeit wäre! Sicher, das Wort und die Verkündigung der Apostel wurden begleitet von mächtigen Zeichen und Charismen, die ihre Verkündigung glaubhaft machten. Aber gibt es so etwas heute nicht auch? Und Gregor berichtet über die κατορθώματα, die auffälligen Zeichen, womit christliche Zeitgenossen — beseelt mit demselben Pneuma wie die apostolische Pfingstkirche und durch dieses mit Heilungsgaben beschenkt — Zeugnis ablegen für die Wahrheit. Es handelt sich um Männer, die wie Abraham nicht an einem irdischen Vaterland hängen, die in dieser Welt wie Pilger und Fremde leben und, verkehrend mit den höheren Mächten, ein Leben führen, das über die Leidenschaften unserer Natur erhaben ist. Streiten mit Worten haben sie nicht gelernt, ehrwürdige Greise sind es, die, statt zu diskutieren, das Schweigen üben. Eine solche geistige Macht haben sie, daß sie mit einem

(72) *Orat. cat.* 3,5 (Méridier, S. 20).

(73) *Encom. in S. Steph.* (O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, Leiden, 1968, S. 34-36).

(74) Zu dieser Rede *vgl.* A. M. Ritter, *Gregor von Nyssa "In suam ordinationem". Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 79, 1968, S. 308-328; J. Gribomont, *Le dossier des origines du messalianisme*, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, hg. von J. Fontaine u. Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, S. 611-625.

einzigen Befehl die Unwahrheit, das Übel der Häresie ([75]), verzehren und die Dämonen nicht mit Disputationskünsten, sondern mit der Vollmacht des Glaubens austreiben. Ein Christ soll wissen, daß es diese überzeugenden Zeichen unseres Glaubens gibt! Warum glaubt man nicht — Gregor richtet sich vor allem gegen die Pneumatomachen, die in der zitierten Rede ausdrücklich genannt werden —, wenn auf diese Weise die Heilungsgabe auch heute noch vollauf wirksam ist und die Wahrheit so unübersehbar verkündigt wird? Und das alles wirkt das Pneuma, das einen Jeden beschenkt, wie es ihm gefällt ([76]). Die Argumentation wird aber nicht weiter ausgearbeitet. Besser als über das Pneuma zu disputieren sei es, sich dankbar am Pneuma zu laben ([77]).

Pneumawirkung auch in dem, was das rein Menschliche übersteigt

Vielseitig sind die "Energien" des Pneumas in einem dazu empfänglichen Menschenleben, wie Erleuchtung und Trost, Belebung und Vergebung, Führung und Labung. Und es geht dabei nicht um Themen rein theoretischer Spekulation, betont Gregor in der eben zitierten Rede ([78]), sondern um gelebte und erlebte Wirklichkeit. Darauf beruft er sich, wenn er in *Ad Eustathium* darlegt, daß das Pneuma zweifelsohne auch auf jenem Gebiet der Schöpfung wirksam sein muß, das die Welt des rein Menschlichen übersteigt. Wir haben darin keinen *direkten* Einblick, aber jeder hat in der Wirksamkeit des Pneumas im eigenen Leben einen sozusagen spürbaren Hinweis (τεκμήριον) darauf, daß das Pneuma zweifelsohne auch in der Welt der reinen Geister wirksam sein muß. Außerdem sagt Jesus über diese, daß sie allezeit das Angesicht seines Vaters im Himmel schauen (Mt 18,11), während niemand den Vater sehen kann außer durch den Sohn (vgl. Mt

([75]) Wörtlich verzehren die betreffenden Asketen τὸ δοκοῦν. Das ist ein Wort, das innerhalb der damaligen christlichen Literatur an Häresie erinnert. *Vgl. A Patristic Greek Lexicon*, hg. von G. Lampe, Oxford, 1961, s.v. δοκέω. Diese Bedeutung entspricht dem Inhalt der zitierten Rede Gregors, obwohl der Begriff im unmittelbaren Kontext nicht konkretisiert wird.

([76]) *De deit. adv. Evagr.* (GNO IX, 337-338). Über die betreffenden Asketen vgl. R. Staats, *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor "In suam ordinationem"*, in: *Vigiliae christianae*, 21, 1967, S. 165-179; A. M. Ritter, *Gregor von Nyssa*, S. 313-316.

([78]) *De deit. adv. Evagr.* (GNO IX, 340).

11,27) und niemand den Sohn kennt, es sei denn durch das Pneuma (vgl. 1 Kor 12,3) ([79]).

Die auf diese Weise dargelegte Wirkung des Pneumas im übermenschlichen Schöpfungsbereich wird von Gregor nicht um ihrer selbst willen hervorgehoben, sondern als ein weiterer Beitrag in der Argumentation des *Ad Eustathium* zur Anerkennung der Transzendenz des Pneumas angeführt. Bei dem erwähnten übermenschlichen Schöpfungsbereich selber, der in Gregors Pneumatologie auch einen viel geringeren Platz einnimmt als in der des Basilius ([80]), hält er sich nicht länger auf. Vielmehr weist er auch in diesem Zusammenhang auf die Erfahrung des Pneumawirkens "im eigenen Leben" der Gläubigen hin. Dies ist das Gebiet, das bei der Verteidigung der Transzendenz des Pneumas jedesmal wieder, wenn auch nicht so ausdrücklich wie hier, erwähnt wird. Bei der Beurteilung der theologischen und existentiellen Bedeutung jener Transzendenz für Gregor wird eine sachgerechte Hermeneutik dieser Tatsache in der Tat Rechnung tragen müssen.

Zusammenfassung

Wer die Transzendenz des Sohnes und des Pneumas leugnet, leugnet das ganze "Erlösungskerygma", sagt Gregor. Die im Jahr 381 auf dem Konzil von Konstantinopel proklamierte Überzeugung, daß das Pneuma nicht irgendein Zwischenwesen zwischen einem fernen Gott und der Welt ist, sondern daß in ihm Gott selber den Menschen nahe ist, war für Gregor nicht ein weltfremdes Dogma, das höchstens von theologischer Bedeutung wäre, sondern eine für das Leben der Menschen relevante Wahrheit. Und wie für einen jeden das Pneumawirken "im eigenen Leben" ein spürbarer Hinweis darauf sein sollte, daß das Pneuma auch in anderen, den Menschen übersteigenden Wirlichkeitsbereichen wirksam ist, war auch für Gregor gerade das von der Bibel bezeugte kraftvolle Wirken des Pneumas ein Grund zur Annahme, daß in ihm das transzendente Andere selbst sich mitteilt. Wenn das in den Mysterienfeiern und in den anderen "Gebräuchen" der Kirche heil-

([79]) *Ad. Eust.* (GNO II, pars 1, 13-14).

([80]) Vgl. A. Heising, *Der heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 87, 1965, S. 257-308.

bewirkende und lebenspendende Pneuma nicht das Leben selbst wäre (sondern dieses wie andere nur empfangen hätte), wie könnte man dann erhoffen, in jenen Mysterien tatsächlich unvergängliches, unzerbrechliches und unverderbliches Leben zu empfangen? Ohne den Glauben an die Transzendenz des Pneumas wären all diese "Gebräuche" sinnlos und fruchtlos. Spricht sich in Gregors Pneumatologie vielleicht die Sehnsucht des durch religiöse Entfremdung und Vereinsamung bedrohten spätantiken Lebensgefühls sowie das damals allgegenwärtige und unruhige Verlangen nach menschlicher Beständigkeit und endgültiger menschlicher Lebenserfüllung aus? Bemerkenswert ist jedenfalls, daß er die Wiedergeburt aus dem Pneuma wiederholt als eine Umgestaltung aus Verderblichkeit, Zerbrechlichkeit und Tod zu unbesiegbarer und unermüdlicher Vitalität charakterisiert. Sicher, die von Gregor als Argument für die Anerkennung der Transzendenz des Pneumas angeführten ἐνέργειαι sind vielseitig, aber das eine, das fortwährend wiederkehrt, ist doch die lebenschenkende Vitalität des Pneumas im Leben der Menschen.

Mit diesem vornehmlich anthropologischen Charakter der Pneumatologie des Gregor hängt es ferner zusammen, daß die ἐνέργειαι des Pneumas in Schöpfung, Kosmos, alttestamentlicher Heilsgeschichte und Jesus von Nazareth relativ selten berücksichtigt werden, obwohl dies alles auch irgendwie zur Sprache kommt. Auch was die genannten kirchlichen "Gebräuche" betrifft, so wird weniger deren Gemeinschaftscharakter erwähnt, als vielmehr das durch diese Mysterien und "Gebräuche" vermittelte persönliche Heil hervorgehoben. Die Pneumatologie Gregors, könnte man sagen, ist weniger kosmologisch und heilsgeschichtlich als aktuell-heilsökonomisch, weniger ekklesiologisch als anthropologisch. Daß — bei allem Nachdruck auf das persönliche aktuelle Heil — das Pneumawirken dennoch nicht auf die Privatsphäre beschränkt wird, zeigte, außer der Erwähnung der kirchlichen Mysterienfeirn, der Bericht über die mit Überzeugungs und Geisteskraft operierenden Asketen, die sozusagen eine öffentliche Anregung zur gläubigen Übergabe an das Pneuma bildeten.

Nun haben aber weder charismatische Erscheinungen, wie im Fall der eben erwähnten Asketen, noch die pneumatologischen Besprechungen vor, während und unmittelbar nach dem Konzil von Konstantinopel Gregor dazu veranlaßt, in seiner Theologie

nur noch ausschließlich über das Pneuma zu reden. Er löst dieses nicht los von Christus und auch nicht vom Vater, aus dem es nach der Schrift als Lebensatem hervorgeht. Im Gegenteil, seine Transzendenz wird von Gregor in vielen Kontexten gerade aus seiner Wirk- bzw. Seinsverbundenheit mit dem Vater und dem Sohn abgeleitet. Unter der Voraussetzung, daß der Vater und der Sohn transzendent sind, muß das Pneuma dies dann folglich auch sein. So ist in diesem lebenschenkenden Pneuma tatsächlich die ganze Gottheit welt- und menschennahe, und zwar auf dynamische Weise: durch die "Energie" des Pneumas wird hier und jetzt zur Vollendung geführt, was der Vater und Ursprung aller Dinge durch sein schöpferisches Wort ins Dasein rief.

Kastanjelaan 160, Bergen op Zoom, Holland J. J. Verhees

OCP, 45 (1979) 32-44

The Citations of Basil of Caesarea in the Florilegium of the Pseudo-Antony Melissa

There is no reason to doubt that the *Loci Communes* ascribed by Gesner to an author by the name of Antony Melissa is an anonymous work, a product probably of the medieval Byzantine book-makers (1). In the classification adopted by M. Richard this work belongs in the category of sacred-profane (mixed) florilegia, a rather late genre in Byzantine spiritual literature which made its appearance sometime between the 9th and 11th centuries, that is, during the period of cultural renaissance in Constantinople (2). The book-makers of the capital launched their product into a market eager to see the Christian and Gentile wisdoms paralleled and even integrated into one harmonious whole. In the category of mixed florilegia appealing both to learned

(1) The authors who until not long ago had tried to write a "life" of Antony Melissa had to limit themselves in most cases to the name, period in which he probably lived, and the two works that in some MSS are attributed to him; see v.gr. S. Salaville, *Antoine Melissa*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (Paris: Letouzey, 1924), III, 788 f.; M. Th. Disdier, *Antoine Melissa*, in *Dictionnaire de la Spiritualité* (Paris: Beauchesne, 1932), I, 713 f. M. Richard, *Florileges Spirituels grecs*, *ibid.* (1964), V, 475 ff., attributes the *Loci Communes* to the medieval Byzantine book-makers. "Nous ne pouvons pas davantage accepter l'attribution à un Antoine que nous propose Gesner, ni le titre 'Melissa' qu'il donne à cet ouvrage. Il a pris un ex-libris ou un colophon pour un titre" (Ibid., 494). The term Μέλισσα ("bee") was commonly used among scribes, authors of catalogues, and readers of MSS to designate not a person but an anonymous collection (see M. Richard, *ibid.*).

(2) *Ibid.*, 475. In the following I am much indebted to the excellent study of M. Richard.

clerge- and lay-people two works in particular enjoyed wide circulation, the *Loci Communes* of the Pseudo-Maximus (end of 9th, beginning of 10th century) (3), and the homonymous collection of the Pseudo-Antony Melissa (10th-11 centuries).

To a modern reader the Pseudo-Antony's work appears as a mixture of the *Loci Communes* of the Pseudo-Maximus and of the *Parallels* of John of Damascus (4). M. Richard has determined that the Pseudo-Antony drew the material of his first book from an interpolated and abridged version of the Pseudo-Maximus, and that he borrowed for the second book from a shorter recension of 120 chapters of the *Parallels* of John of Damascus (5). He might also have resorted to other existing anthologies such as the florilegium of Democritus-Isocrates-Epictetus, to the sentences of Theognis, and perhaps also, as I was able to determine, to the sermons *De Moribus* of Simeon Metaphrastes (PG 32, 1116-1381) (6). In any event, it is hardly admissible that the compiler of the Pseudo-Antony had at any point referred directly to the sources he was quoting as often he himself (unless this is to be attributed to his later editors) is uncertain of their actual identity. In identifying the citations of Basil of Caesarea I found many instances of mistaken identity, and perhaps some of the unidentified pas-

(3) Probably not long after translated into Old Slavonic. On the subject of the early Old Slavonic versions of some of the Byzantine florilegia see M. N. SPERANSKIJ, *Perevodnye sborniki izrečenij v slavjano-russkoj piśmennosti* (Moscow, 1904), pp. 155-414; see also the edition of the Greek and Old-Slavonic text of the *Loci Communes* of the Pseudo-Maximus by V. SEMENOV, *Melissa; ein byzantinisches Florilegium griechisch und altrussisch* (München: Fink, 1968); rpt. of the 1893 edition with an introduction, pp. ix-xxiv, by D. Tschižewskij.

(4) This fact was first noticed by F. LOOFS (see M. RICHARD, *ibid.* 479; see also there the reference to K. HOLL'S work).

(5) *Ibid.*, 493.

(6) On the latter see S. Y. RUDBERG, '*Morceaux choisis*' *de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste*, in *Eranos* 62 (1964) 100-119. Here are some further identifications (*cf. ibid.*, p. 116): I, 1129D5 is *Epist.* 277; 32, 1013B; II, 1141C6-7 is *Reg. br.* 272; 31, 1272A-B; XV, 1305D1-3 is *Epist.* 190. 1; 32, 697B. I, 1121B10-11: Καὶ ἔοικε - ἑαυτῷ comes from *In ps.* 44. 2; 29; 392C, or *Adv. Eun.* I; 29, 572B. Only Ὥσπερ - ἐπιδημίᾳ is from *In Is.* 211; 30, 484B; B6-9 is from *In Is.* 17; 30, 144C, but the order of the sentence there is somewhat different. XVIII, 1345A1-5 is not from *In princ. Prov.* but from *De invidia*; the reference, however, is correct.

sages that are given below in square brackets are not his but somebody else's.

If compared with the works of John of Damascus and Simeon Metaphrastes the florilegium of the Pseudo-Antony is characterized by shorter extracts, by an abundance of paradoxical statements, and by an exclusively moral objective. The work is constituted of two books (or parts), of 76 and 100 chapters each. It begins with the parallels on faith, love, and hope. Each time virtues are contrasted with their opposite vices. It is obvious that the intention of its compiler was to appeal to an audience as large as possible.

Conrad de Gesner was the first to edit the *Loci Communes* of the Pseudo-Antony and the Pseudo-Maximus. He succeeded better with the first. It is most unfortunate that the MS he utilized, perhaps the only one to contain the complete work of the Pseudo-Antony, has not survived. The edition printed in 1546 was accompanied by a Latin translation (made probably from a different Greek MS) which was also published separately. The text of this same edition, with only slight additions introduced to harmonize with the Latin version, and the Latin translation from 1560 printed at Anvers are reproduced in Migne's *Patrologia Graeca* 136, 764-1244.

In the identification of the quotations of Basil of Caesarea I have worked on the text printed in Migne. Although the latter is defective and has many misprints, it is the only one available to a reader who has no access to the collections of MSS. The purpose of my undertaking was not so much to assist the future editor of the Pseudo-Antony as that of the works of Basil of Caesarea. However, I think that more has been achieved as the Pseudo-Antony is one of the last in a long chain of compilers that have heavily borrowed from the Cappadocian Father. The identification of Basil's passages is also of great importance for the edition of the *Parallels* of John of Damascus. Despite all the limitations inherent in collections that borrow from other collections, or whose authors "have a tendency to schematize, to devitalize the original idea, sometimes so much so that a sentence, taken out of its original context and used in the florilegia, no longer conveys its original meaning" (7), no future editor of

(7) H. M. Rochais, *Florilegia*, in *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw Hill, 1967), V, 980.

biblical, patristic and other texts can ignore or dismiss with their witness. Many variants of disputed passages have been preserved only in these collections.

The method I have employed for the identification of Basil's citations is as follows: First, I quote the book of the Pseudo-Antony, followed by the chapter in Roman numerals, and the column of PG 136; then I give the first and the last words of the passage followed by the name, subdivision, volume and column of the work of Basil in PG 29-32. The passages not identified or belonging to other writers are enclosed in square brackets [ ]. Among the spurious works quoted in the florilegium as Basil's are the *Commentary on Isaiah*, the *De Virginitate*, and some of the ascetical sermons. Although no argument can be drawn from this, quoted as his are some of the works considered by modern scholarship to be authentic, and which Garnier lists as spurious, such as *Homily* XXVI, *On Psalm* 115, and the first *On Psalm* 14.

Book I

I: 769D-772B:	Πίστις - ἐγγινομένη: *In ps.* 115. 1; 30, 104B.
	Τὸ τῆς θεολογίας - ἐφάπτεσθαι: Ibid., 105A-B.
	Πίστις - ποιῆσαι: *De fide*, 1; 31, 677D-680A.
II: 780B:	Ἀσέβεια - ἁμαρτία: *In ps.* 1. 4; 29, 220B-C.
	Ἀμήχανεν - νοσήσαντας: *Hom.* IX. 1; 31, 332A.
	Μηδεὶς - διαινέσεις: *In Is.* 252; 30, 564B.
	Θεοῦ - ψυχῆς: *Hom.* XIII. 1; 31, 424C.
III: 784C:	Φόβος - περιγίνεται: *Hom.* XII. 4; 31, 393C.
	Ἀναγκαῖον - ἀφόρητον: *Reg. fus.* 2. 1; 31, 912A.
	["Οσα - ἀγαθῶν]
	Οὐ πάντων - ἀγάπης: *In ps.* 29. 3; 29, 309C.
IV: 785C:	Τὸ ἁμαρτάνειν - ἐγγίνεται: *Epist.* 174; 32, 652A.
	"Οσον - κατεσκεύασεν: *Hom.* IX. 7; 31, 345A.
VI: 792A-B:	Ὁ ἐλπίζων - ἀγαθά: *Reg. fus.* 42. 2; 31, 1025C ff.
VII: 792C-793A:	Τιμιώτερον - πλοῦτος: Cf. *Hom.* XXVI. 2; 31, 1441B.
	Μόνη - ἀναφαίρετον: *De leg.*, 4; 31, 572D.
	Ἀρετῆς - ἐντυγχάνουσιν: *Epist.* 277; 32, 1013B-C.
	Ὥσπερ - ὠφέλιμον: *Hom.* XVIII. 2; 31, 493A.
	Τοῦτό - ἀγαθοῦ: *Hom.* XIII. 5; 31, 436B-C.
	Ἀρχὴ - ἀγαθόν: *In ps.* 1. 3; 29, 217C.
	[Σπάνιον - προκαλούμενον: Greg. Naz., *or.* II. 11; 35, 420C]
	[Ἀρετὴν - ἀρετή]
	["Αμισθος - βλέπουσα]

	[Ποιεῖ - εὐδοκίμησιν]
	[Πέφυκεν - δυσμενεστάτους]
VIII: 797A-B:	Σοφία - αἰτίων: *Hom.* XII. 3; 31, 389C.
	Διπλοῦν - ἀφέξεται: Ibid., 6; 400A-B.
XII: 804B-C:	[Οὗ ἕνεκεν - κατόκνει]
	[Ἰσχύς - ἔχοντας]
	[Ἰσχύς - παραδίδωσιν]
XIII: 805A-B:	Ὁ τὴν - δύναται: *Hom.* XII. 9; 31, 405B.
	Δικαιοσύνη - δίκαιον: Ibid., 8; 401B.
XIV: 809C-D:	Ἡ ἐν γήρᾳ - ἐξειργομένους: *Hom.* XIII. 5; 31, 436B-C.
	Νεκρὸς - κακοῦ: Ibid.
	Δεῖ - ἀναπίμπλασθαι: *Hom.* XII. 5; 31, 420B.
XVI: 817C-D:	Ὥσπερ - ἐξεικονίζουσαι: *Hom.* VII. 6; 31, 296C.
	Ὡς γὰρ - ἁμαρτία: *In ps.* 33. 5; 29, 364B.
	[Ἡ ἁμαρτία - αὐτήν: Cf. 32, 1197C]
	Εἰ μὲν - συναθροίζει: *Hom.* XIII. 5; 31, 433B.
	Ἡδονὴ - ἀντιδόσεις: Ibid.; 436A.
	Οὐ δεῖ - κατέλαβον: *Epist.* 22. 3; 32, 293A.
XVII: 828B-D:	Πρόσεχε - μετάνοια: *Hom.* III. 4; 31, 205A.
	Μηδεὶς - ἐπικρατῆσαι: *Hex.* V. 7; 29, 112A.
	Οὐ θέλει - σωτηρία: *Epist.* 44. 2; 32, 364B-C.
	[Οὐ χρόνου - κρίνεται: Cf. 32, 1232C-D]
	Ἀναγκαῖον - ἅπαντες: *Reg. br.* 288; 31, 1284D ff.
XVIII: 833B-C:	Ὁ ἐν - κατακρίσεως: *Hom.* XIV. 1; 31, 445A.
	Ὁ ἐπὶ - ὀργῆς: *Reg. mor.* 11. 1; 31, 720C.
	Πολλοὶ - ἁμαρτίαν: *In Is.* 282; 30, 613C.
	Ἄνθρωποι - ἐμφερομέναις: *Epist.* 244. 9; 32, 924A.
XIX: 836B-C:	Τὸ κρύπτειν - θάνατον: *Reg. fus.* 46; 31, 1036A.
	Εἰ μὲν - συναθροίζει: *Hom.* XIII. 5; 31, 433B.
	Καθαίρειν - ἀποτύχης: *Hom.* XIII. 5; 31, 433B-C.
	Ὅρα - οὐδέν: Ibid., 7; 441A.
XX: 837C-D:	Τοὺς τῆς - ἀναμένει: *Hom.* XIII. 7; 31, 440B.
	Ἕκαστος - ἐπιγνώσεται: *Epist.* 97; 32, 493C.
	Κατὰ γὰρ - πεπραγμένων: *In Is.* 120; 30, 312C-D.
	Οἱ τὰ φαῦλα - ἀνεκπλύτου: *In ps.* 33. 4; 29, 360C.
XXI: 841D:	Τὸ κράτιστον - ἀλήθεια: *De sp. s.* 2; 32, 69C.
	Ὁ ἀληθινὸς - μονότροπος: *Hom.* XII. 7; 31, 400C.
	Δυσθήρατός - προσέχοντας: *Hom.* III. 1; 31, 200A.
XXII: 844D:	Ἔσχατος - ψεῦδος: *De sp. s.* 2; 32, 69C.
	Τῆς ἀληθείας - τύφλωσις: *Adv. Eun.* II. 16; 29, 604A-B.
XXIV: 848A-B:	Οὐδεὶς - ἑαυτῷ: *In ps.* 44. 2; 29, 392C.
	[Τὰ παρὰ - φορητά]
	[Ἀξιοπιστότερα - ἐχθροῦ]
XXV: 853A:	Οἱ ἀκόλαστοι - προσεκύνουν: *Hom.* VIII. 5; 31, 317C-D.
XXVI: 857C-D:	Ὅσον - ἐπηγγείλατο: *Epist.* 114; 32, 528B.
	Κυρώσατε - διωρίσατο: *Epist.* 205; 32, 757A.
	Οὐ πάντων - ἀγάπης: *In ps.* 29. 3; 29, 309C.
	Τῆς ἀγάπης - αὐτοῦ: *Reg. br.* 175; 31, 1197C-D.

	Τί τὸ μέτρον - δόξης: *Reg. br.* 211; 31, 1224A.
XXVII: 865B-D:	Κρεῖττον - ἔσται: *Hom.* VI. 3; 31, 265C ff.
	Σκορπιζόμενος - πένησιν: Ibid., 2; 284A-B.
	Καλὸν - πλουτήσωμεν: *Hom.* VII. 9; 31, 304B-C.
	Ἔλεός - γινόμενον: *In ps.* 114. 3; 29, 489B.
XXVIII: 873B-C:	Ἄκουε - ἐνδεέσιν: *Hom.* VI. 6; 31, 273D ff.
	Οὐκ ἠλέησας - ζωήν: *Hom.* VII. 4; 31, 292B.
	Δεῖξον - εὐσεβεῖ: Ibid., 8; 301A.
	[Ἄξιόν - πτωχεύσας]
XXIX: 876B:	Αἱ ἀχάριστοι - ἐπαισθάνεσθαι: *Hom.* V. 6; 31, 252A.
	Τῶν ἀγαθῶν - ἐπαναστρέφουσιν: *Hom.* VI. 3; 31, 265C.
	Εὐεργέτας - οὐρανοῖς: *Reg. br.* 176; 31, 1200C.
XXX: 880C-D:	Μεγάλην - παρέχονται: *Hom.* VI. 4; 31, 289C-D.
	Σκοπὸς - αὔταρκες: *Epist.* 2. 6; 32, 232B.
	Παράχρησίς - δαπάνη: *Reg. fus.* 20. 3; 31, 976A.
XXXI: 881C-D:	Ῥευστὴ - παραμείσσεσθαι: *In ps.* 61. 5; 29, 480D.
	Δύνασαι - συντηρῆσαι: Ibid.; 481A.
	Ὁ καλὸς - τρόπου: *Hom.* XI. 5; 31, 384A.
	Ὁ μὲν - καθεστῶτας: *Epist.* 236. 7; 32, 885A.
XXXII: 885D-888A:	[Incerti auctoris]: Ἀγαθοῦ - ἀκριβείας: *Hom.* VI. 2; 31, 264C ff.
	Ὁ πλούσιος - κατατιτρώσκων: *Hom.* XI. 5; 31, 381C-D.
	[Μὴ μίξωμεν - ἐξεμέθα]
XXXIII: 889C-D:	Πτωχεύων - διαδέξεται: *In ps.* 59. 5; 29, 468C.
	Οὐδεμίαν - προξενεῖ: *In ps.* 14. 3; 29, 272C.
	Ἐνὶ τούτῳ - καθεύδοντες: Ibid.; 273A.
	Πενία - τιμιωτέρα: *Hex.* VII. 3; 29, 153C.
	Οὐ τὸ - πενίαν: *Hom.* X. 4; 31, 364A.
	Πένης - βέβαιον: *Hom.* VIII. 5; 31, 317C.
XXXIV: 893C-D:	Λογισμὸς - καταφέρουσα: *In Is.* 179; 30, 420A.
	Χρυσὸς - δέλεαρ: *Hom.* VII. 7; 31, 297B.
	Πένης - ἀκόρεστον: Ibid., 5; 292B.
	Ὥσπερ - ἐναντίον: Ibid., 5; 292B-C.
	Πάντα - ἥλιον: *Hom.* VI. 4; 31, 269B-C.
XXXV: 897B-D:	[Ὁ τὰ - ἀδικῶν: Cf. below II, XXVI; 1069D]
	Ὅσα - ἐπινέμεται: *Hom.* VII. 5; 31, 293A-B.
	Τί οὖν - ἀλήθειαν: Ibid., 6; 296A-B.
XXXVI: 901B:	[Incerti auctoris]: [Σοφὸς - ὀλίγοις]
	Ἡ οἰκονομοῦσα - ἐποίησεν: *Hom.* I. 4; 31, 169A.
XXXVII: 904B:	[Ἀπὸ ἑνὸς - τάχει: Sirach 16. 4]
	Εἰ γὰρ - προσφέρεσθαι: *De virg.* 9; 30, 688A.
XXXVIII: 905A-908A:	Ὑπωπίαζέ - γένηται: *In ps.* 29. 6; 29, 320C.
	Μὴ κολάκευέ - δεσμωτήριον: Ibid.
	Ἀληθῶς - διακείμενος: *Reg. fus.* 17. 1; 31, 961D ff.
	Ἐγκράτειά - νέκρωσις: Ibid., 2; 965A-B.
	[Φυλάσσεται - ἀπέχεσθαι]
	Ὅσον - κράτος: *Hom.* II. 1; 31, 185C.
	Ὁ τῇ - εἰμί: *Hom.* I. 9; 31, 180A-B.

'Επειδὴ - ἐπανέλθωμεν: Ibid., 4; 168B.
Νηστεύοντος - καρδίας: Ibid., 9; 177B.
Ἄτοπόν - κέρδος: Ibid., 1; 164B.
Ἔστι - κεκαθαρμένοις: *Hom.* II. 2; 31, 185C.
Μὴ μέντοι - ἐμπεπλῆσθαι: *Hom.* I. 10; 31, 181B.
Νηστεία - ἀλλοτρίωσις: Ibid.

XXXIX: 909C-912B: Βαρυνομένη - ἑκάτερα: *Hom.* II. 4; 31, 192A.
Γαστὴρ - διασώζουσα: Ibid., 7; 196B.
Λίχνη - δογμάτων: *Hom.* I. 7; 31, 176B.
Φοβήθητι - καμίνου: Ibid., 9; 177A.
Τῆς οὖν - διοικούμενος: *In Is.* 32; 30, 184C.
Σώματος - καταμαραίνεσθαι: *Hom.* III. 3; 31, 204D ff.
Ἡ ἰσχύς - κινεῖσθαι: *De virg.* 7; 30, 684B.
Κόρος - ψυχῇ: *Hom.* I. 9; 31, 181A.

XLI: 917A-D: Οἶνος - ἀσελγαίνουσιν: *Hom.* XIV. 1; 31, 448A.
Τὸ ἐκ τοῦ - ἐξάπτει: Ibid., 7; 460C.
Οὐδεὶς - καταρδόμεναι: *Hom.* I. 3; 31, 177B.
Μέθη - κραιπάλη: Ibid., 11; 184B.
Μέθη - σώφρονα: *Hom.* XIV. 2; 31, 448A.
Τοῖς μεθύουσιν - διανέμουσιν: Ibid., 3; 449A-B.
Αἱ μὲν - παίδων: Ibid., 4; 449D ff.

XLII: 920C-D: Εὐχαρίστει - ἐπανάγοντι: *Hom.* V. 3; 31, 244C.

XLIII: 921B-C: Ὡς γὰρ - ἀπηχήματα: *In ps.* 33. 1; 29, 353C.
Πεφύκασι - ἐνύπνια: *Hom.* V. 4; 31, 244D.
Αἱ νύκτες - νοῦν: *Epist.* 2. 2; 32, 225A.
Τὸ κατ' ὄναρ - παραμυθίαν: *Epist.* 157; 32, 617B.

XLV: 924B: Οὐδὲν - σωτηρίαν: *Hex.* VII. 5; 29, 160B.

XLVI: 924D-925A: Ἡ θεία - πρὸς μέ: *In ps.* 114. 2; 29, 485C.
Ἔθος - εὐχῆς: *De renunt.* 9; 31, 644D ff.

XLVIII: 928C: [Μὴ παρίδῃς - ἀναστρέφου]

XLIX: 929D-932A: Βίαιον - ἐνιζάνει: *In ps.* 1. 2; 29, 213A.

LI: 937B: Μὴ πρὸς - ἀλήθειαν: *Hom.* X. 4; 31, 361C.

LII: 940C-D: Φύγωμεν - βίου: *De leg.* 8; 31, 588A.
Τοῦτο - ἀπέχεσθαι: *Epist.* 20; 32, 285C.

LIII: 944B-C: Οὐ τὰ ῥήματα - φαντασία: *Hom.* X. 7; 31, 369C.
Πεφύκασί - συνιστῶσιν: *Epist.* 272. 1; 32, 1005B-C.
Τρισὶν - ἑαυτόν: *Epist.* 204. 3; 32, 748C.
[Τὸ μὲν - ἔχοντος]
[Κακῶς - κακῶς]
[Ἅπτεται - μῶμος]
[Ὥσπερ - γέγονε]

LIV: 948D: Ἀμήχανον - νοσήσαντας: *Hom.* IX. 1; 31, 332A.
[Μνήμη - ἀνάληψις]

LV: 949B-C: Ψυχῆς - πένεται: Cf. 32, 1376A.
Δέχεται - ψυχή: *Hom.* III. 7; 31, 216B.
[Αἵματι - ψυχή]
[Οὐ μόνον - ψυχαί]

LVI: 952C-D: Οὔτε - ἀφιστώμεθα: *Reg. fus.* 55. 5; 31, 1052A-B.

	Ἀνεπιστήμων - ἀφαιρεῖται: *In ps.* 14, 2; 29, 268B.
LVII: 953C:	["Ὕλην - ἀσθένειαν]
	[Πολλάκις - παιδεύει]
LVIII: 956A-957A:	Ὁ μὲν - μακαρίζεται: *In ps.* 1. 3; 29, 217A.
	Οὐδεὶς - ἀνδραγαθεῖ: *Hom.* VII. 8; 31, 301A.
	Ἡ ἐπιπλεῖον - ἀφορμή: *Epist.* 300; 32, 1045C.
	Θάνατοι - προβλεπομένου: *Hom.* IX. 3; 31, 333B.
	Ἐννόησον - λόγους: *Hom.* V. 5; 31, 248D.
	Ὥσπερ - διατριβή: Ibid.; 249A-B.
	Ἔστι τις - καταλιμπάνονται: *Epist.* 5. 2; 32, 240C.
	Προσήκει - τελευτήν: *Hom.* XIII. 5; 31, 432D.
	Δεῖ - γάμων: *Hom.* XXI. 2; 31, 545A.
	Θάνατός - ζωῆς: *Hom.* IX. 7; 31, 345A.
LIX: 960B:	Ἡ ἀκριβὴς - Θεοῦ: *Hom.* III. 7; 31, 213D.
	Μεμνημένος - σαυτόν: Ibid., 5; 212A.
	["Επαθες - τιθεῖς]
LX: 961A:	[Incerti auctoris]: Κάλλος - ἔχον: *In ps.* 44. 5; 29, 400C.
LXI: 964B-965A:	Εἰ δόξης - περιφάνειαν: *Hom.* XI. 5; 31, 385A.
	Τὸν προεστῶτα - ταπεινοφροσύνης: *Reg. fus.* 30; 31, 992D ff.
	Ὤφειλεν - ἠδύνατο: *Hom.* XX. 1; 31, 525A-B.
	Βούλομαί - δόξης: *Hex.* V. 2; 29, 97C-100B.
LXII: 968B-C:	Τί στενάζεις - ἀγαθόν: *Hom.* XXVI. 8; 31, 1456A.
	Οὐχ ὁρᾷς - γίνεται: *Hom.* XI. 6; 31, 385B.
	Φθόνου - ἐμφύεται: Ibid., 1; 372C.
	Ὥσπερ - ἐξαναλίσκει: Ibid.; 373A.
	Οἱ κύνες - ἐξαγριαίνονται: Ibid., 3; 377A.
	["Εθος - φθόνον]
	Ὥσπερ - ἀρρώστημα: *Hom.* XI. 4; 31, 380A.
	Οἱ μισόκαλοι - θελήματος: Ibid.; 380C.
LXIII: 969D:	Ἄχρι - ἑαυτοῦ: *Reg. fus.* 17. 1; 31, 961B.
LXV: 973A-B:	[Incerti auctoris]: Τὰ ἐν - αὐτεξούσιον: *Hom.* IX. 3; 31, 332C-D.
	Ἐπαινοῦμεν - ἥκοντας: *Hom.* XIII. 5; 31, 436C.
	Ὅπου - οὐδέν: Ibid., 6; 437B.
	Βία - καλά: *Hom.* IX. 7; 31, 345B.
	[Τὸ ἑκούσιον - τιμιώτερον]
LXVI: 976A:	[Οἱ φόβοι - Πέτρος]
LXVII: 976C-D:	Οὐ δυνατὸν - Θεῷ: *Proem. in reg. fus.* 4; 31, 900A-B.
	[Νόμους - βαλεῖς]
LXIX: 980B:	Τί τῶν - στεφάνους: *Hom.* XIII. 7; 31, 440B.
	Πολλοὶ - ὑπέμειναν: *Hom.* XII. 16; 31, 420C.
LXXII: 988A:	Οὗτος - συμφοραῖς: *Hom.* XII. 15; 31, 420A.

Book II

I: 1000C-1001A:	Βασιλεία - ἐπιστασία: *Hom.* XII. 2; 31, 389B; *In ps.* 32. 4; 29, 345A.

	Αἱ οὖν - ἐκπορίζει: *Hom.* XII. 2; 31, 389B.
	Ἴδιον - ἀρχομένων: *In Is.* 57; 30, 220C.
	Εἰ καρδία - προσηγορίας: *In ps.* 32. 9; 29, 345A.
	Κύριος - τεταγμένη: Ibid.; 344C.
	Πολλάκις - προεστήσατο: *Hex.* VIII. 4; 29, 173A.
	Πρὸς τὸ - εἶναι: *In Is.* 49; 30, 209C.
	Καλὸν - ἄγεσθαι: *Hex.* VIII. 4; 29, 173A.
	Παλαιός - ἀρχαῖς: *Epist.* 299; 32, 1041D.
	Τὸν προεστῶτα - ταπεινοφροσύνης: *Reg. fus.* 30; 31, 992D.
III: 1016D-1017A:	Ἀξιοπιστία - παρασκευάζει: *Hom.* XII. 2; 31, 388C.
	Τὸν προεστῶτα - διαβόλου: *Reg. fus.* 30; 31, 992D ff.
	Ὁ τὴν - διακείσθω: *Reg. fus.* 25. 1; 31, 984C.
IV: 1025B-C:	Ὅσον - ἀπωλείᾳ: *Reg. fus.* 25. 2; 31, 985B.
	Οἴχεται - φιλαρχούντων: *Epist.* 92. 2; 32, 480B.
	Ἀπόλωλε - κατακτησάμενοι: Ibid.; 480B-C.
V: 1029C-D:	Εἰ δόξης - περιφάνειαν: *Hom.* XI. 5; 31, 385A.
VI: 1032C:	Τὰ τῶν - γίνεται: *In Is.* 108; 30, 292D.
	[Τοῦτο γὰρ - ἐλάχιστα: Greg. Naz., *or.* 11. 3; 35, 836A
VII: 1036C-1037A:	[Nihil indicatur]: Τὸ νοῆσαι - ἀδικούμενον: *Hom.* XII. 9; 31, 404C ff.
	Οὐκ ἔστι - ὑποδείγματι: *Epist.* 260. 2; 32, 956C.
VIII: 1041A-B:	[Ἄδικος - συνείδησις]
	Ὁ τὴν - δύναται: *Hom.* XII. 9; 31, 405B.
	Αἱ παρὰ - φέρουσιν: *Epist.* 307; 32, 1056C.
IX: 1044B:	Δίκαιόν - παρέχωσι: *Hex.* VIII. 6; 29, 180A.
X: 1045B-C:	[Incerti auctoris]: Ἀδικώτατος - ἔγγονα: *Hex.* VIII. 5; 29, 177C.
	Ἱερεύς - παρανομίας: *Reg. br.* 47; 31, 1113C.
XI: 1048B-C:	Ἡ περὶ - ὀνομάζουσιν: *Hex.* VIII. 5; 29, 176C-D.
	Εὐγνώμονες - ἐγκώμια: *Hom.* XXIII. 1; 31, 589B.
XVII: 1053C:	Πάν - αἰδέσιμον: *Hom.* I. 3; 31, 165C-D.
	Πλέον - πρεσβυτερικόν: *In Is.* 104; 30, 285C.
XVIII: 1057A:	Διαφέρει - νηπιάζων: *Reg. fus.* 15. 1; 31, 952C.
	Οἶδά - παραμείναντας: *In ps.* 1. 6; 29, 224D ff.
XIX: 1060B:	Οὐ γὰρ - λέγεται: *In Is.* 108; 30, 293B.
XX: 1061A-B:	Φύσει - αὐτοῖς: *Hom.* III. 5; 31, 208C ff.
	Κοῦφον - γίνεται: *In Is.* 108; 30, 292C-D.
	[Εὐρίπιστον - προχωρεῖ]
	[Εὐρίπιστος - διευθύνοντος]
XXII: 1064D:	[Ἐὰν - αὐτόν: Eccles 33. 33]
	[Ἀδίκους - παρασκευάσεις]
XXV: 1069B:	Μήτε - ἀποληψόμενος: *In ps.* 14, 2. 5; 29, 280C.
	[Εἰ βούλει - ἐπιτρέχει]
XXVI: 1069D-1072B:	Τῷ ὄντι - προσάγειν: *In ps.* 14, 2. 1; 29, 265B.
	Τόκος - ἀπογεννῶνται: Ibid., 3; 273C.
	Ἃ λαμβάνεις - οὐδεμία: Ibid., 5; 280A.
	Ὁ γεωργὸς - ἀμφίβολος: Ibid.; 280B-C.

	Κύνες - θυροκρουστεῖ: Ibid., 2; 269D ff.
XXVII: 1072D:	Τοῖς εὐεργέταις - ὀφείλομεν: *Reg. fus.* 2. 1; 31, 909B.
XXVIII: 1073B-C:	Οὐ νύκτες - ἐστί: *In ps.* 14, 2. 2; 29, 268C-D.
	[Τοιοῦτον - εὐεργετήσασιν]
XXXI: 1077B:	Ὁ ἀγαθὸς - παρεκτικός: *Hom.* VII. 1; 31, 280B.
XXXII: 1081C-D:	Ἐν ἁμίλλαις - ἁμαρτίας: *Hom.* X. 3; 31, 357B.
	Τὸ ἔσχατον - ἀσύμφωνον: *Adv. Eun.* I. 27; 29, 572B.
	Πολλοί - καθιστῶντες: *In ps.* 61. 3; 29, 476A-B.
XXXIV: 1089B-C:	Ὥσπερ - καταβαπτίζουσιν: *Hom.* VII. 4; 31, 289B.
	[Πότε] - ὑπερητούμενος: Ibid.; 289B,A.
XXXV: 1093A-B:	Ὥσπερ - μιμήσεως: *Epist.* 2. 3; 32, 229A-B.
	Ἐὰν - ἐπίτεινον: *Hex.* V. 7; 29, 112B-C.
	[Caetera Nazianzeni esse videntur]
XXXVI: 1096B-C:	[Βλασσεραὶ - διαφεύγῃ]
XXXVIII: 1100C:	[Παραδίδονται - περιφροσύνης]
XXXIX: 1101C-D:	Δεῖξον - ἀνθρώπων: *Hom.* XII. 10; 31, 408B.
	Τί τὸν - ἐθανάτωσεν: *Hom.* X. 6; 31, 368C-D.
XL: 1104D:	[Nihil indicatur]: Πολλοί - ἑξῆς: *In ps.* 61. 3; 29, 476A.
XLIII: 1112A-D:	Τὸν ἀγωνιστὴν - ὑπερορῶντες: *Hom.* IV. 3; 31, 224B-C.
	Λυθῆναι - μαθητής: *Reg. fus.* 5. 2; 31, 921A.
	Ἀποταγή - μετάθεσις: *Reg. fus.* 8. 3; 31, 940C.
	Ἐγκράτειαν - καθάρσει: *Reg. fus.* 16. 2; 31, 960A-B.
	Ἐγκράτειά - ἐπιθυμιῶν: *Reg. fus.* 17. 2; 31, 964A-B.
	Οὐ πρόφασιν - θλίψεσιν: *Reg. fus.* 37. 1; 31, 1009C.
	Οὕτω - ἐνδιατρίβῃ: *Epist.* 2. 4; 32, 229B.
XLIV: 1117B-C:	Ἐλεεινὸν - με: *Hom.* XII. 16; 31, 421A-B.
	Ὁ ἐν - κατακρίσεως: *Hom.* XIV. 1; 31, 445A.
XLV: 1121A-B:	[Incerti auctoris]: Τὸ γὰρ - εὐκαταφρόνητος: *Hex.* III. 2; 29, 56B.
	Μίσους - ἀργία: *In Is.* 33; 30, 185B.
	Τί τῶν - στεφάνους: *Hom.* XIII. 7; 31, 440B.
	[Τὸ μὲν - χρή]
	[Οἱ ἐκ - ἐγγεγυμνασμένοις]
	[Ἔστιν - σωτηρία]
	[Ἐὰν - δικαίων]
	Τὸ μικρὸν - προσῆκεν: *De leg.* 8; 31, 588B.
XLVI: 1125D-1128A:	Ἀργία - ἀρχή: *Hex.* VII. 5; 29, 157D.
	Ἴδιον - σώματος: *Hom.* III. 5; 31, 209A.
	Τίς - Ἀπόστολον: *Proem. in reg. fus.* 2; 31, 892C.
	[Τίς - ἐκάλεσεν]
LIII: 1132D-1133A:	Θυμὸς - θάνατοι: *Hom.* X. 3; 31, 357D ff.
	[Θυμὸς - αὐτόν]
	[Θυμός - ἐκπλήρωσιν]
LIV: 1136C-1137C:	Οὐ δεῖ - ἀπαραίτητον: *Epist.* 22. 3; 32, 292D ff.
	[Ὁ μέν - ῥᾳδίως]
	Οὐδεὶς - κακόν: *Hom.* X. 3; 31, 357B.
	[Ὅταν - καιρόν]
	[Ὅταν - δυνησόμεθα]

	[Εἰ γὰρ - λογιούμεθα]
	[Ἂν ἀφῆτε - ἐμνησικάκησεν]
	[Ὁ τοίνυν - ἡμᾶς]
	[Παντὸς - χεῖρον]
	[Συγγνώμην - ἀπαλλαγή]
LV: 1141B-D:	Ὥσπερ - χαρᾶς: *Hom.* IV. 4; 31, 225C-228A.
	Ὁ ὑπὲρ - ἀπωδύρατο: *Hom.* V. 9; 31, 257D ff.
	Ὁ ἐφησυχάζων - ἰοβόλου: *Reg. br.* 4; 31, 1084C-D.
	Οἶδας - γενέσθαι: *Hex.* IX. 3; 29, 196B.
	Ὁ ἀγαπῶν - πλησίον: *Hom.* VII. 1; 31, 281B.
LVI: 1145D:	Πολλάκις - τύχῃ: *Hom.* X. 1; 31, 356B.
LVII: 1149A:	Πρέπουσα - διήγησις: *De sp. s.* 17; 32, 96C.
LVIII: 1149C-1152A:	Δεινὸν - πάσχοντι: *Hom.* X. 5; 31, 364C-D.
	Αἱ ἀχάριστοι - μακαρίζουσιν: *Hom.* V. 6; 31, 251A.
	[Ὑπερβολή - ποιεῖσθαι]
	Τὸ τῶν - καταμέμφονται: *Hom.* V. 6; 31, 252C.
LX: 1152C-D:	Ὁ μὴ - ἑαυτῷ: *Reg. fus.* 28. 2; 31, 989B.
LXV: 1160A-B:	Ἐὰν - ἐκτρεφούσῃ: *Hex.* V. 7; 29, 112C.
LXVI: 1160D:	Φεύγετε - κατεγνωσμένων: *Hex.* VII. 3; 29, 153B.
LXVIII: 1164A-B:	Ἐν ἁμίλλαις - ἁμαρτίας: *Hom.* X. 3; 31, 357B.
	Πεφύκασί - ἐναντιουμένους: *Epist.* 229. 2; 32, 857C.
LXIX: 1164D:	Ὁ καταλαλῶν - ἀμφότεροι: *Reg. br.* 26; 31, 1101A.
LXX: 1168B:	[Μὴ πάντα - φῶς]
LXXI: 1169C:	Ὅπου - ἀναπαύεται: *Hom.* X. 7; 31, 372A.
	Ἡ ἀντιλογία - ταπεινώσεως: *Reg. fus.* 31; 31, 993C.
LXXII: 1172D-1173B:	Ἐπειδὰν - γίνεται: *Hom.* X. 1; 31, 353C.
	Ὥσπερ - ὁμοίως: Ibid.; 356A-B.
	Οὐ πολιὰ - ἐστι: Ibid.; 356B.
	Οἱ ὀργιζόμενοι - ὑπαλλάξαν: Ibid., 1-2; 356B-C.
LXXIII: 1177B-D:	Ἀμήχανον - πειρασμῶν: *In ps.* 61. 1; 29, 469C.
	Γυμνάσιον - θεραπεύουσα: *Reg. br.* 289; 31, 1285B.
	[Δείκνυσιν - ταπείνωσιν]
	[Τὸ ταπεινὸν - ἀσφάλειαν]
	[Κρεῖσσον - ὑπερεκτείνεσθαι]
	[Μὴ ἐν - ἀμνησίκακον]
LXXIV: 1181C-D:	Οὐ τὰ - φαντασία: *Hom.* X. 7; 31, 369C.
	Τῷ ὄντι - γίνεσθαι: Cf. *Epist.* 239. 2; 32, 893B.
	Ὁμοίως - ἐπαρθῆναι: *Hom.* VI. 1; 31, 261A-B.
LXXVI: 1189A-C:	Ῥάδιον - διασκέπτεσθαι: *Hom.* III. 5; 31, 209A-B.
	Πολλοὶ - ἐμβλέπουσιν: Ibid.; 209B.
	Ὥσπερ - γίνεται: *Epist.* 2. 2; 32, 225C.
	Τὸ ἀπεσχισμένον - προτιμότερον: *Hex.* VIII. 7; 29, 181B.
	Συντελεῖ - βλασσερόν: *Reg. fus.* 6. 1; 31, 925A.
	Ἡσυχία - πέφυκεν: *Epist.* 2. 2; 32, 228A.
	Νοῦς - ἀρεταί: Ibid.; 228A-B.
LXXVII: 1192D-1193A:	Ἐν τοῖς - ἀμήχανον: *Reg. fus.* 6. 1; 31, 925B-C.
	Οὔτε - ἐλλάμψεις: *Epist.* 210. 6; 32, 777B.

	Ὥσπερ - ἀληθεία: *Epist.* 2. 2; 32, 224C.
	Οἱ σφόδρα - βοσκημάτων: *Epist.* 293; 32, 1036B.
LXXVIII: 1193D-1196A:	Ὁ ἐφησυχάζων - ἰοβόλου: *Reg. br.* 4; 31, 1084C-D.
	Μὴ βαρὺς - πειρασθῇς: *Hom.* XX. 7; 31, 537C-D.
	Ἔοικεν - γενέσθαι: *In ps.* 14. 4; 29, 257C.
	[Εὐκταιότερόν - ἀκροατήν]
LXXIX: 1196D:	Οὐκ ἔχομεν - ἐγκώμια: *Hom.* XXIII. 1; 592A.
LXXX: 1197C-D:	[Auctor nullus indicatur]: Οὐδὲν - ἀπόλαυσις: *Hom.* I. 8; 31, 176C.
	Παλαιωθὲν - μεθισταμένης: *In ps.* 1. 6; 29, 224C.
	Ἔθους - τελευτήσαντος: *Hom.* V. 4; 31, 248B.
LXXXIII: 1200C:	[Τὸ κατ' εἰκόνα - γενέσθαι: Greg. Nyss., *or.* 1; 44, 273B-C]
LXXXIV: 1204A:	[Οἱονεὶ - εὐλάβεια]
	[Πολιὰ - πραότης]
	[Νέος - ὑπομένει]
	[Οὐδεμία - πραότης]
LXXXV: 1205A-B:	Διττῶς - τρόπου: *Hom.* XII. 11; 31, 408C ff.
	Τὸ ἁπλοῦν - ψυχῆς: *Reg. fus.* 15. 3; 31, 956A.
LXXXVI: 1208A-B:	Δύο - χρώμενος: *Hom.* XII. 11; 31, 409C.
	Φεῦγε - κατεδικάσθη: *Hex.* VII. 3; 29, 153D.
	Δόλος - κατεργάσηται: *Reg. br.* 77; 31, 1136D ff.
	Λανθάνουσα - βλασσερωτέρα: Ibid. (?)
LXXXVII: 1209A-B:	Πρῶτον - βούλευμα: *In ps.* 1. 4; 29, 220B.
	Καθαρὸς - ἀθετήσει: *Reg. br.* 280; 31, 1280A-B.
LXXXIX: 1216D-1217B:	Ὁ τῇ - ἀντίπαλον: *Hom.* X. 3; 31, 360B-C.
	Τοῖς - ἐπειγώμεθα: *In ps.* 1. 3; 29. 216A-B.
	[Οὐ γὰρ - δεινοῖς]
	[Σωφρόνων - γενναίως]
XC: 1220C-D:	Ἐὰν - ἐπιδειξάμενος: *Hom.* X. 4; 31, 364A.
	Δι' ἐναργῶν - ἀπαντώσης: Ibid., 7; 369B-C.
XCI: 1224A:	[Μάθε - παρακάλει]
XCII: 1224D-1225A:	Ὅπου - ἀναπαύεται: *Hom.* X. 7; 31, 372A.
XCIII: 1225D-1228A:	Πρόκειται - παρεχομένη: *In ps.* 114. 5; 29, 492A-B.
	Τῶν δικαίων - διαφοραί: *De sp. s.* 40; 32, 141B.
XCIV: 1229D-1232A:	Ἓν καὶ - αἰώνιον: *Reg. br.* 267; 31, 1265A.
	Ὢ πόσα - βαθυτάτῳ: *Hom.* XIII. 8; 31. 444A.
	[Τοὺς τῆς - ἀναμένει]
	Ἕκαστος - ἐπιγνώσεται: *Epist.* 97; 32, 493C.
XCV: 1232D-1233:	Χρὴ - βίου: *Serm. asc.* 8. 1; 31, 881B.
	Ἡ δὲ - ἐπικατορθώματος: Ibid., 2; 884B-C.
	Ἡ ἄσκησις - μαθητής: *Reg. fus.* 5. 1-2; 31, 920C-921B.
	Καὶ ἀλλαχοῦ - ἀναχώρησις: *Reg. fus.* 6. 1; 31, 925C.
	Τὸ μέντοι - ὅρον: *Reg. br.* 152; 31, 1181C.
XCVI: 1233D-1236C:	Ὑπεύθυνος - ψυχάς: *Reg. fus.* 25. 2; 31, 985B-C.
	Χρὴ - γένηται: *Reg. fus.* 29; 31, 992C.
	[Διαμάρτυραι - ἔσῃ]
	[Φιλεῖ - μηδείς]

	Τὸν ἐν - ἐφέλκεται: *In ps.* 1. 6; 29, 228A.
XCVII: 1237A-B:	[Τράπεζαν - ὄρεξις]
	[Οὐ τῇ - τραπεζῶν]
	[Λαμπρὰ - δαιτυμόνας]
	[Ψυχὴ - αἴσθησιν]
	Σὺν πλήθει - ἡδυπάθειαν: *Reg. fus.* 20. 3; 31, 973B
	Καθόλου - ἐπιζητεῖ: *Reg. br.* 131; 31, 1169C.
XCIX: 1240A-B:	Καθόλου - νήφοντας: *Reg. br.* 75; 31, 1133D ff.
C: 1244A:	[Τὸ ἐν - πίνει]

Pontifical Institute of Medieval Studies
59 Queen's Park Crescent
TORONTO, Ontario M5S 2C4, Canada.

Paul J. FEDWICK

OCP, 45 (1979) 45-74

"Confession" (*exagoreusis*) and "Penance" (*exomologesis*) in *De lepra* of Methodius of Olympus

II

The meaning of "aphorizein" in "De lepra" VII 5 and analysis of VII 6-VIII 1 and X 2-3 (1)

As has been pointed out, the Fathers use *aphorizein* and similar expressions which denote segregation for both the expulsion of impenitent sinners and for the admittance to a penance which entails exclusion at least from eucharistic communion (2). Distinction between the two measures is only possible if one chooses a terminology which differs from that of the Fathers. Therefore, the examination of the nature of the separation mentioned by Methodius in *De lepra* VII 5 (cf. doc. 5,c (3)) demands a presentation of the terms chosen for the various kinds of exclusion to be found in the early Church.

5) Terminological digression

a) *Compulsory excommunication and penitential excommunication*

For the two measures mentioned above, B. Poschmann uses the terms "compulsory excommunication" (*Zwangsexkommunikation*) and "penitential excommunication" (*Bussexkommunikation*). He writes:

(1) For the first part of this essay, see OCP 44 (1978) 309-341. The complete titles of works quoted below in abbreviated form are given ibid. 309, n. 1.

(2) See OCP 44 (1978) 340-341.

(3) See OCP 44 (1978) 339.

> "The compulsory excommunication, which was a 'censure', must be clearly distinguished from the voluntarily undertaken penitential excommunication. The former has achieved its purpose when the latter begins" (4).

This terminology has two weaknesses. In the first place, in the Code of Canon Law of the Latin Church (CIC), *excommunicatio* means a measure which excludes one not only from the Eucharist but also from the rite which readmits to the Eucharist. If a sinner is bound by an *excommunicatio*, he can receive the rite which readmits to the Eucharist only after the censure has been lifted (5). In the early Church, even the most severe expulsion, for instance the *anathema*, did not exclude a sinner who repented from the rite or process (which could last several years) (6)

(4) B. Poschmann, *Penance* 88, n. 134. Cf. also id., *Paenitentia secunda* 223: "Die Kirche hat seit Paulus stets einen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen bussfertigen und hartnäckig verstockten Sündern und jene trotz des äusseren Ausschlusses doch immer als die Ihrigen angesehen, wie ihre ganze Busspraxis bezeugt". Ibid. 294: "Man darf nicht den Exkommunizierten ohne weiteres mit dem Büsser verwechseln. Weder ist jeder Exkommunizierte zur Busse bereit, noch wird jeder auch sofort zur Busse angenommen". Ibid. 440, where Poschmann speaks of "Exkommunikationsbusse". See also Id., *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus* (Braunsberg 1923) 6 ss. and *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (München 1928) 31, n. 21. See further K. Mörsdorf, *Exkommunikation*, in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* I (Deutscher Taschenbuch Verlag 4055. München 1962) 415: "Die Bussexkommunikation traf einen bereits bussfertigen Sünder ... Ihr Zweck war Sühne und Besserung zugleich, in beiderlei Hinsicht angelegt auf die nach erreichter *paenitentia sufficiens* zu gewährende Rekonziliation, so dass der Ausschluss, wenngleich vordergründig Strafe, Beginn des Heilsgeschehens der Busse war".

(5) Cf. CIC, can. 2250 § 2; 2260 § 1; 2275. For the difference between the excommunication in the early Church and the *excommunicatio* in the CIC, see also W. Lentzen-Deis, *Busse als Bekenntnisvollzug* (Freiburg Basel Wien 1969) 19f. The author seems, however, to suppose that in the early Church only a penitential excommunication (*Bussexkommunikation*) existed, and that merely this excommunication was different from the *excommunicatio* in the CIC. His position is similar to that of K. Rahner, see below n. 15.

(6) Even where the process of reconciliation consisted of several grades, it was still one single process of reconciliation, led by the same minister, the bishop, who admitted to penance and concluded it. Nowadays, in the Latin Rite, one minister may be asked for the absolution of the *excommunicatio*, and another for the readmission to the Eucharist.

that readmitted to the Eucharist (7). Thus, speaking of excommunication in the early Church, one must be aware of the fact that it did not impede access to what is called nowadays "the sacrament of penance" (8).

A second weakness is inherent in the expression "penitential excommunication". As the term "*matrimonium*", excommunication can refer to an act (excommunication "*in fieri*") and to a situation following upon this act (excommunication "*in esse*"). "Penitential excommunication" is a *contradictio in terminis*, if it

---

Cf. D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* III (Freiburg in Br. 1936) No 491: " ... si haereticus rediens in gremium Ecclesiae a censura absolutus est *in foro externo* (ab episcopo eiusve delegato), potest a peccato haerescos absolvi in tribunali poenitentiae per quemcumque confessarium". The first minister, who can absolve also in the absence of the penitent (cf. T. ORTOLAN, *Censures ecclésiastiques*, in DThC III/2, 2135), does not necessarily require that the *absolvendus* asks for readmission to the Eucharist. Consequently, the absolution of the *excommunicatio* and the readmission to the Eucharist form two acts which are, at least theoretically, independent, whereas the penitential grades are merely moments of one dynamic process of becoming again a member of the eucharistic community.

(7) Except the cases, in some Churches, of definitive excommunication. DIONYSIUS of Corinth, for instance, had to react against such rigorism, *Ep. ad Eccl. Amastrianorum et Ponti* (ca. 170), ap. EUSEBIUM, HE IV 23,6. A similar reaction is found in the *Ep. Eccl. Lugdunensium et Viennesium ad Eccl. Asiae et Phrygiae* (177/8), ap. EUSEBIUM, HE VI, 45-46.48. The Council of Elvira (306) imposes for several sins a definitive expulsion, cf. can 1.2.8.12.13.17.18.37.63.65.70.73.75. Finally, at least in the West, relapsed sinners were definitively expelled.

(8) J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg 1955, has tried to prove the existence in the early Church of an ecclesiastical penance (*Kirchenbusse*) of the following kind. If only an ecclesiastical penance was imposed upon a sinner — that is, if he was not "excommunicated" — or if an "excommunicated" sinner had been admitted to ecclesiastical penance, he was considered as being within the *communio* with the Church (although not yet readmitted to eucharistic communion). At the end of his penance, he received reconciliation with God. In general, this thesis of GROTZ has not been received with approval. See K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte* 380-391.428-442. 449-457.462-469; G. D'ERCOLE, *Penitenza canonico-sacramentale* (Roma 1963) 166f. For a refutation of GROTZ' separation of the *pax divina* from the *communio ecclesiastica* as far as Cyprian is concerned, see S. HÜBNER, *Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian*, in: *Zeitschrift für Kath. Theol.* 84 (1962) 49-84.171-215.

is understood as an excommunication *in fieri*. The admittance to penance means necessarily a reassumption, albeit partial, of relationships. It constitutes the beginning of a process of reconciliation. As a result, it cannot be an *act* of excommunication. The *act* took place before the admittance to penance. This act of (compulsory) excommunication, of which penance forms a partial lifting, could be caused by the sin itself, without formal ratification (9). Therefore, it could easily be overlooked. This circumstance might explain why the Fathers often use a misleading terminology, applying terms which denote an act of exclusion, whereas they intend fundamentally the beginning of reconciliation. Therefore, instead of speaking of "penitential excommunication", it would perhaps be better to use the expression "penitential akoinonia" (10).

b) *The terminology of C. Chartier*

In his essays on excommunication in Tertullian and Cyprian (11), C. Chartier applies the terms "total" and "partial excommunication" instead of compulsory and penitential excommunication. Besides the fact that it is not as expressive as Poschman's terminology, it has some other disadvantages. It is true that in Tertullian the compulsory excommunication — at least the one inflicted for grievous crimes — consisted in a segregation from all social relationships with the members of the Church (12). One could speak here indeed of a total excommunication. It is further true that the admittance to penance forms a partial lifting of this segregation. This was expressed by a milder form of exclusion. Therefore, as far as Tertullian and, perhaps, Cyprian are concerned, Chartier's terminology is acceptable. It is, however, less appropriate for other disciplinary systems. For instance, if nowadays a person commits a mortal sin and does

(9) See below p. 68.

(10) ἀκοινωνία is used by THEODORUS Lector, HE II 12 PG 86, 189A, see LAMPE, s.v.

(11) C. CHARTIER, *L'Excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, in: *Antonianum* 10 (1935) 301-344.499-536. Id., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, in: *Antonianum* 14 (1939) 17-42.

(12) Cf. *Apol.* 39,3-5 KARPP, No 126: "... ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur".

not show his repentance by going to confession — and, hence, is bound by a (non-canonical) compulsory excommunication (13) — he is allowed to enter the church and is only supposed to refrain from communion. Such a person can be scarcely called "totally excommunicated". Moreover, Gregory of Nyssa calls the first grade of penance "a total excommunication" (παντελῆς ἀφορισμός) (14). The penitential character of the measure is expressed by the fact that its duration is determined beforehand.

For this reason, dealing with the whole of the history of ecclesiastical discipline, it is inconvenient to use a terminology coined on contingent, external forms of exclusion.

c) *K. Rahner's terminology*

K. Rahner uses a similar terminology as B. Poschmann. He calls the "compulsory excommunication" moreover "simple excommunication" and "pure ecclesiastical penalty" (15). But,

(13) This excommunication should not be confused, as K. Rahner does, with the penitential excommunication of the early Church, cf. *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, in: *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln Zürich Köln 1960⁴) 153f. Since nowadays absolution of a non-canonical excommunication means immediate readmission to the eucharistic community (see Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, ed. XXXIII, No 2322), the penitential akoinonia and the *ordo paenitentium* have disappeared in the Latin Rite. What is left, is a penance which does not imply an akoinonia.

(14) *Ep. can.*, can. 5 PG 45,232A.

(15) He uses "*Exkommunikationsbusse*" passim in his historical essays on penance collected in *Frühe Bussgeschichte*. See further *Vergessene Wahrheiten* (quoted above n. 13) 152.153; *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*, in: *Schriften zur Theol.* 8 (1967) 456.547. He uses "compulsory excommunication" only once. He understands by the *castigationes* in Tertullian, *Apol.* 39,4 (Karpp, No 126) the imposition of a penance, which he distinguishes from the "blosser Exkommunikation". In a note, he explains the latter expression: "Das ist im Sinne einer Zwangsexkommunikation zu verstehen für Sünder, deren Verfehlungen ohne deren Geständnis bekannt geworden waren, die jedoch ihrerseits nicht bereit waren, sich der kirchlichen Busse zu unterziehen. Diese konnte man natürlich nur ausschliessen", *Frühe Bussgeschichte* 195, n. 15. Für "blosse Kirchenstrafe", see *Frühe Bussgeschichte* 337, n. 28 and 197 ("reine Strafmassnahme"). This disproportion in the use of *Exkommunikationsbusse* and *Zwangsexkommunikation* is due to Rahner's view that nearly all excommunications in the early Church were penitential excommunications.

if I am not mistaken, Rahner understands "penitential excommunication" in such a sense that the measure could be imposed even on sinners who had not yet shown their repentance.

In his essay on penance in the *Didascalia*, he distinguishes two excommunications, which he calls "real excommunication" and "liturgical excommunication". Whatever the first excommunication may have been in reality ([16]), Rahner's description points to an expulsion of impenitent sinners:

> "Da es im Einzelfall durchaus noch nicht feststand, ob und wann der Sünder faktisch wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden konnte, war in diesem Augenblick eine Rekonziliation für später noch unsicher. Grundsätzlich war ja weder ausgemacht, dass die auf jeden Fall zu verhängende Exkommunikation vom Sünder busswillig angenommen werden würde, noch dass er sich dann auch tatsächlich bessern würde" ([17]).

Despite the doubtfulness, whether the sinner would contritely accept his excommunication and actually mend his ways, Rahner calls his expulsion a "penitential excommunication" ([18]).

In his essay on penance in Origen, he describes a similar "real excommunication":

> "Die Exkommunikation konnte auch spontan durch den Bischof selbst gegen den Willen des Gemeindeglieds verhängt werden. Damit konnte sich aber die Situation ergeben, dass ein solcher Sünder hartnäckig und trotz der Exkommunikation den Grund dafür nicht beseitigen wollte. Er blieb dann so lange im Kirchenbann, bis bei einer später dann doch erfolgten Gesinnungsänderung die Exkommunikation von einem vorwiegend kirchendisziplinären Mittel zu einem Moment im eigentlichen Bussinstitut wurde. Damit ergab sich dann die Aussicht auf eine baldige Aufhebung. Auch dies konnte ein Grund für eine verschieden lange Dauer der Exkommunikation sein. Die konkrete Zeit der *Exkommunikationsbusse* im Durchschnitt der Fälle lässt sich nicht genauer angeben ([19]).

It appears in this quotation that Rahner considers contumacity as one of the factors which prolong what he calls "the penitential excommunication". He seems to understand "penitential" in an improper sense, that is, as if it would be possible

([16]) The various texts of the *Didascalia* need a closer examination.

([17]) *Frühe Bussgeschichte* 335-336.

([18]) *Frühe Bussgeschichte* 322.

([19]) *Frühe Bussgeschichte* 467f.

to accept an unrepentant sinner, or at least a sinner who has not yet shown his repentance, as penitent. It is perhaps more convenient to apply the term exclusively to a process of reconciliation which is set in motion by the community as response to some sign of contrition on the part of the sinner, and to speak in all other cases of compulsory excommunication.

It must be taken into account, of course, that there were various forms of compulsory excommunication. The infliction of the anathema upon the incestuous man in 1 Cor 5,1-5 is different from the exclusion of the dissidents in 2 Thess 3,14-15, who despite their segregation should be admonished as "brothers". Still, even the excommunication in 2 Thess 3,14-15 is not voluntarily undertaken, but compulsory. From this point of view, there is no essential but merely a gradual distinction between the anathema and the excommunication in 2 Thess 3,14-15. The various types of coercive excommunication can be distinguished only by speaking of more and less severe kinds of expulsion, as there are also more and less severe forms of penitential akoinonia.

d) *Ritual impurity*

Besides the compulsory excommunication and the penitential akoinonia, a third form of exclusion from the Eucharist existed in the early Church. Dionysius of Alexandria († 264/5) considers it as evident that women in their monthly period should not enter the church.

> "The question concerning women in the time of their separation, — that is, whether it is proper for them to enter the house of God when they are in such a condition — I consider a superfluous inquiry. For I do not think that believing and pious women will themselves be rash enough in such a condition either to approach the holy table or to touch the body and blood of the Lord. For the woman who had the flow of blood for twelve years and eagerly sought a cure did not touch (the Lord) himself, but only the hem of his cloak, for the sake of (obtaining) a cure (Mt 9,20 par). For, on the one hand, to pray in whatever situation one may find himself, and to be mindful of the Lord in accordance with one's disposition, and to present one's petitions to obtain help, are completely irreprehensible. But on the other hand, the individual who is not entirely clean in soul and in body shall be prevented from entering the Holy of Holies" ([20]).

([20]) *Ep. ad Basilidem*, can. 2 C. H. Feltoe 102f. For the Greek

Dionysius is followed in this point by his successor Timotheus I of Alexandria († 385) [21] and by *Test. D.N.J.Chr.* I 23 [22]. Timotheus of Alexandria also opposes communion of a couple, even legally married, shortly after sexual intercourse [23]. Basil of Caesarea sees in 1 Cor 11,29 a prohibition to go to communion after nocturnal emission. The question is posed to him: "If something normal and natural happens to somebody, ought he dare to draw near to holy communion?" [24]. In his answer he concludes — after an introduction the point of which is difficult to discover (he alludes to Rm 6,4 and quotes Rm 6,6; Col 3,5-6 and Gal 5,24) —:

> "Concerning the drawing near to the holy in a state of impurity, we learn also from the Old Testament that this deserves

---

text, see also K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline* (Frankfurt/M 1973) 342, n. 66. It should be noticed that for Dionysius not going to communion entailed the not-entering into the Church.

[21] *Resp. Can.*, Inter. 7 PG 33, 1300D. Question: ἐὰν γυνὴ ἴδῃ τὸ κατ' ἔθος τῶν γυναικείων αὐτῆς, ὀφείλει προσέρχεσθαι τοῖς μυστηρίοις αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἢ οὔ; Answer: Οὐκ ὀφείλει, ἕως οὗ καθαρίσθῃ.

[22] I. E. RAHMANI 47: "Vidua quoque, quae menstrua fuerit, non accedat. Similiterque quaevis alia mulier (menstrua) aut vir laicus, aut quiquis ex coetu (qui profluvium nocturnum habuerit), ne accedant, honoris causa, nisi praemissis jcjunio et lavacro".

[23] *Resp. Can.*, Inter. 5 PG 33, 1300BC. Question: ἐὰν γυνὴ συγγένηται μετὰ ἀνδρὸς αὐτῆς τὴν νύκτα, ἢ ἀνὴρ μετὰ γυναικός, καὶ γένηται μίξις, ὀφείλουσι μεταλαβεῖν, ἢ οὔ; Answer: οὐκ ὀφείλουσι, τοῦ ἀποστόλου βοῶντος· ... (1 Cor 7,5). The same concern must have bcen the reason that "depuis le IVᶜ siècle apparaît chez les écrivains ecclés. (surtout l'Ambrosiaster, Ambroise, Augustin, Jérôme) l'exhortation ou le précepte de la continencc conjugale aux périodes qui précèdent Pâques et Noël, aux *dies processionis* et la nuit qui précède la communion", K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Iᵉʳ au XIᵉ siècle* (Paris 1970. From the German, München 1962) 97, n. 191. Origen is of the opinion that a married bishop or priest should not celebrate the Eucharist after sexual intercoursc, cf. *Sel. in Ezech. 7,22* PG 13,793B. He explains Ez 7,22b ("...and [they] shall go into them unguardedly and profane them [βεβηλώσουσιν αὐτά] And they shall work uncleanliness [ποιήσουσι φυρμόν] and writes: οἷον ἀφυλάκτως λεκτέον εἰσέρχεσθαι εἰς τὰ ἅγια τῆς ἐκκλησίας, εἰ μετὰ μίξιν, ἀδιαφόρως τις ἔχων πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ ἀκαθαρσίαν, ἐπιδῷη ἑαυτὸν ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτῳ. βεβηλοῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τὰ ἅγια καὶ ποιεῖ φυρμόν.

[24] *Reg. brev. tract.* 309 PG 31, 1301C: εἰ τῶν συνήθων καὶ κατὰ φύσιν γινομένων τινί, χρὴ τολμᾷν εἰς κοινωνίαν τῶν ἁγίων προσέρχεσθαι;

a terrible judgement. But if something greater than the temple is here (Mt 12,6), we await a more terrible judgement, as the apostle will teach us, saying: 'For anyone who eats and drinks without discerning the body, eats and drinks judgement upon himself'" (25).

It is obvious that in these cases there is no question of sin, and that the abstention from communion is no sign or consequence of exclusion from the Church (26). One could speak here of forms of "ritual akoinonia". They can be compared with the exclusion from the Eucharist of the *energoumenoi*, that is the epileptics, who were considered to be possessed by the evil spirit and therefore unable to say "Jesus is Lord" (cf. 1 Cor 12,3) and to receive communion(27). Analogous forms of ritual akoinonia are nowadays those caused by the breaking of eucharistic fasting or by the fact that a child has not reached the age established by Canon Law.

(25) PG 31, 1301C-1303A: τὸ δὲ ἐν ἀκαθαρσίᾳ ὄντα τινὰ ἐγγίζειν τοῖς ἁγίοις καὶ ἐκ τῆς παλαιᾶς διαθήκης φοβερώτερον διδασκόμεθα τὸ κρῖμα. εἰ δὲ πλεῖον τοῦ ἱεροῦ ὧδε (cf. Mt 12,6), φοβερώτερον δηλονότι παιδεύσει ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος εἰπών· ... (1 Cor 11,29). See also *Test. D.N.J.Chr.* I 23 (above n. 22). According to DIONYSIUS of Alexandria, *Ad Basil.* c. 4 C. H. FELTOE 104, one should follow one's own conscience in this case. See also K. HEIN, o.c. (above n. 20) 343. ATHANASIUS of Alexandria does not mention communion, but he had to dispel the scruples of some monks who thought that it was a sin, cf. *Ep. ad Amunem* PG 26, 1169A-1173A. Scruples on this point might have been caused by the idea that erotic dreams were considered as a sign that perfect *apatheia* was not yet achieved, cf. CLEMENT of Alexandria, *Strom.* IV 139,2-5 GCS II 309,25-310,10. TIMOTHEUS of Alexandria explicitly allows communion in this case, unless the erotic dream is caused by the desire of another man's wife, cf. *Resp. Can.* 12 PG 33, 1304D.

(26) The *Didasc. Apost.* VI 21(27) FUNK I 368-380 (= *Const. Apost.* VI 27-30 FUNK I 369-383) and JOHN CHRYSOSTOM, *In Mt. Hom.* 51/52,5 PG 58,516 oppose such forms of ritual akoinonia. Neither can any allusion be found in Chrysostom to the observance of sexual continence on certain days (cf. above n. 23), see P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (Anal. Gregoriana 178 Roma 1970) 265. The *Didascalia* combats in book VI (FUNK I 302-384) the observance of the Jewish Law by "followers of heresies". Thus, it seems that it concerns here Jewish-Christian customs, although 1 Cor 7,5 probably also had some influence.

(27) Cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (OCA 187. Roma 1970) 180-184.

6) The nature of the separation in Methodius

To what kind of separation does ἀφορίζω refer in *De lepra* VII 5,c? The coercive excommunication can be excluded. This is evident from the use of the term *exomologesis* and from the fact that it is imposed after the *exagoreusis* and limited to two weeks (cf. VII 6,b; below p. 60). The penitential and ritual akoinonia remain. The choice between the two depends on the answer given to the question, whether Methodius conceives the evil inclinations to be revealed to the bishop as sins.

In *De lepra* VII 4,b-c (28) Methodius states that he whose *hegemonikon* suffers from leprosy must go to Christ and the bishop in order to be cured, so that "the occasioners and immediate causes of sin" are immediately eradicated. It is not a sinful disposition that needs healing but the *causes* of sin. This is confirmed by the *De lepra* IX 4-5 (29). As we have seen (30), the leprosy which touches the *dianoia* or the *hegemonikon* refers to the same reality as the leprosy which is in the warp. The leprosy in the warp is "the first conception (σύλληψις) of sins. From the perception of the external object, it rushes into the *nous* through the eyes or the ears" (31). Methodius "proves" this statement by Mt 9,4 and Ps 7,15:

> "Dies nämlich sprach der Herr in betreff der wegen des Erlasses der Sünden Ungläubigen: 'Was denket (ἐνθυμεῖσθε) ihr in euren Herzen!'. Denn siehe Aussatz des Unglaubens war in den Sinnen. Denn, sagt er, 'er hat empfangen Schwäche (συνέλαβεν πόνον, cf. σύλληψις) und hat geboren Gesetzlosigkeit'" (32).

He continues:

> "Die Liebe aber nun der Leidenschaften bedeute der Einschlag; denn es wird ausgewebt wachsend durch den Willen die Leidenschaft" (33).

According to the trichotomy in *De lepra* IX 2-4 the woof is a metaphor of the *psyche*. Thus, the consent to the desire takes

(28) See OCP 44 (1978) 325.
(29) Bw 463,8-21.
(30) Cf. OCP 44 (1978) 329.
(31) Bw 463,13-14.
(32) Bw 463,15-19.
(33) Bw 463,19-21.

place in the *psyche* and, as long as the leprosy is limited to the higher part of the soul, it is merely the involuntary first conception of sin. "The occasioners and immediate causes of sin" which are found in the *hegemonikon* indicate the same internal disposition as "the first conception of sin" that takes place in the *nous* and, therefore, is not yet assented to.

Against this interpretation some objections can be raised. In the first place, Methodius speaks in VI 7,h (34) of "the suffering of the sin". ἡ ἁμαρτία is, however, conceived here as an impersonal power (35).

A more serious difficulty is met in *De lepra* X 2,b-e (below p. 69):

> "Thus, if the spot be not spread (b), that is, if τὸ ἁμάρτημα has not lost its force (c) after the drawing near to God and the praying for συγγνώμη (d), after the μετανοῆσαι and the being seen by the bishop(e); if the πάθος of the person who has already been set apart in order to be cured, that is, has been placed into the *exomologesis*, is not dispersed by him (the bishop) (f) ...".

As we shall see, Methodius has here the same procedure in mind as in *De lepra* VI-VII. But in ch. X he speaks of τὸ ἁμάρτημα. He uses, however, not only ἡ ἁμαρτία but also τὸ ἁμάρτημα in the sense of an impersonal power, i.e. as referring to the devil or to the concupiscence which dwells in our body (36). But according to *De lepra* X 2,d the "patient" has prayed God for συγγνώμη in connection with the ἁμάρτημα. However, συγγνώμη should not be translated too hastily by forgiveness. It is distinguished from ἄφεσις and its first meaning is: fellow-feeling, forbearance, leniency, mercy (37). Thus, the lines c-d could be understood in the

(34) OCP 44 (1978) 314.

(35) For this concept of ἡ ἁμαρτία see especially *De resur.* II 1-8 Bw 329,10-345,18. For a comment on this passage, see A. ORBE, *S. Metodio y la exégesis de Rom. 7,9ᵃ: "Ego autem vivebam sine lege aliquando"*, in: *Gregorianum* 50 (1969) 93-137. Cf. also *De resur.* I 41,1-4 Bw 285,12-287,12.

(36) *De resur.* I 41,1 Bw 286,8-11: "(Man dies) ἵνα πάλιν τῶν αὐτῶν ἡ σάρξ μερῶν, μετὰ τὸ ξηρανθῆναι καὶ ἀποθανεῖν τὸ ἁμάρτημα ..., ἐγερθῇ, τελέως ἐκ βάθρων ἀπολομένης τῆς ἁμαρτίας.

(37) Cf. LAMPE, s.v. Clement of Alexandria shows very clearly the distinction between συγγνώμη and ἄφεσις in *Strom.* II 70,3 GCS II 150,15: ἡ συγγνώμη δὲ οὐ κατὰ ἄφεσιν, ἀλλὰ κατὰ ἴασιν συνίσταται. For an explanation of the passage, see B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* 240. Me-

sense that the man plagued by a persistent evil desire prays God for his mercy, so that he may be cured.

What is the meaning of μετανοῆσαι? It cannot indicate a change of disposition, since the "sin" even after the μετανοῆσαι has not lost its force (c); the *pathos* has not been dispersed (f). The term must have an "institutional" sense. "μετὰ τὸ μετανοῆσαι" means the same as "after having been set apart", i.e. "after having been placed into the *exomologesis*". The term refers to the formal side of the institution of the *exomologesis* ([38]).

Thus, there is no reason to weaken Methodius' clear statement that a person driven by an evil desire must turn to Christ and the bishop, in order to eradicate immediately the *causes* of sin (VII 4,c) ([39]). Since the causes of sin are intended, and not personal sin itself, ἐξαγορεῦσαι in VI 9,f ([40]), ἡ ἐξομολόγησις in VII 5,c ([41]) and μετανοέω in X 2,e (below p. 69) have a particular shade of meaning. ἐξαγορεύω does not mean here to admit one's guilt or to confess one's sins. The sense is: to disclose the truth, to open one's heart. The function of the bishop is not that of a confessor, but of a spiritual father. ἡ ἐξομολόγησις cannot be translated by public penance. It is the acknowledgment of a

---

thodius uses the expression four other times. In *Symp.* III 12 (83) Bw 41,6; SCh 95,118,33-34, he says that Paul by indulgence (κατὰ συγγνώμην) allows the contracting of a second marriage, as the indulgence of eating on the fast day before Easter is granted (συγγνώμην ἀπονέμω Bw 41,15) to a person dangerously ill. In *Symp.* III 13 (86) Bw 42,19; SCh 95, 120,22, he writes that Paul according to human, not according to divine indulgence, counsels to give one's daughter in marriage (cf. 1 Cor 7,25-28). The term is used here along with φείδομαι (to spare) and συντίθημι (to agree on): φειδόμενος ὑμῶν ... ταῦτα συνεθέμην. In *De creatis* III Bw 49,6 he speaks of acknowledging God as παντοκράτωρ by condescension (συγγνώμη), that is, if He is recognized as such because of the world, and not *per se*.

([38]) For this "institutional" meaning of μετανοέω, see BASILIUS, can. 7 COURTONNE II 126,4-6: τοὺς δὲ ἐν τριάκοντα ἔτεσι μετανοήσαντες..., οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἡμᾶς προσῆκεν εἰς τὸ παραδέξασθαι. « οἱ μετανοήσαντες » are those who have done thirty years of ecclesiastical penance. For μετάνοια in this objective sense, see can. 34 COURTONNE II 161: τὰς μοιχευθείσας γυναῖκας καὶ ἐξαγορευούσας ... ἵστασθαι ... ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν (the Fathers) μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας.

([39]) See OCP 44 (1978) 325.

([40]) Ibid. 319.

([41]) Ibid. 319.

spiritual illness. Its curative effect is not intended to heal a culpable attachment to sin but its first involuntary conception. μετανοῆσαι does not signify a penalty imposed by the bishop for the expiation of a sin, but an ascetical means of combating irregular desires.

It seems that Methodius wants an official ecclesiastical institution (in VII 5,c [42] and X 2,f [43], he uses *exomologesis* with the article), originally and normally meant for the healing of sins, to be applied as a means of curing persistent evil inclinations. It follows that it is not a penitential akoinonia which appears in *De lepra* but a ritual akoinonia. Since there is no question of a real exclusion from the Church, the *exomologesis* is not a proces of reconciliation with the community that could be conceived as a sign, a sacrament, of reconciliation with God, but a way of overcoming an evil propensity.

7) The liturgical shape of the "exomologesis"

P. Galtier is of the opinion that the *exomologesis* in Methodius was a form of private penance. He writes:

> "Saint Méthode prévoit le cas où l'évêque, pour guérir le péché, ne se contente point de la prière et de la correption — προσευχῇ καὶ σωφρονισμοῖς ... —, mais juge à propos d'y ajouter quelques jeunes [44] et une courte période d'isolement des fidèles, mais il n'en distingue pas moins pour cela ce traitement du péché de celui qui est réservé aux fautes plus graves et constitue la pénitence publique" [45].

Galtier opposes "la courte période d'isolement", that is the *exomologesis*, to the "pénitence publique", to which Methodius refers, according to the author, in line VII 7,e (below p. 63). The period of isolation would be a "pénitence privée". The term *exomologesis* suggests, however, a public acknowledgment.

The expression occurs in this sense for the first time in Ire-

(42) Ibid.

(43) Below p. 69.

(44) Methodius does not mention fasting, but compares the "unclean" person with a fever patient who does not tolerate food, that is communion.

(45) Galtier 282.

naeus (48). In Tertullian it can be seen that the *exomologesis* was already at his time a well established institution. The description he gives of it leaves no doubt about its public character (47). In Cyprian the word refers to the liturgical conclusion of ecclesiastical penance, to an act which the penitent normally had to perform before the bishop, the clergy and the whole assembly of the Church (48), but which could be made also on the death-bed (49). But in the East it continued to mean the whole process of ecclesiastical penance (50). It could be objected, however, that in *De lepra* the *exomologesis* is not an acknowledgment of guilt, but of an involuntary "impurity". Since in this respect its meaning is unique, it could also exceptionally signify a private ascetic exercise. But in that case it is difficult to see what would have been the difference from the first voluntary abstention. It seems more probable that Methodius recommends the same procedure which Origen describes.

> "Si (medicus) intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum, qui conventu totius ecclesiae cxponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari poterunt (51) et tu ipse facile sanari, multa hoc dcliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est. 'Quoniam iniquitatem meam ego pronuntiabo, et cogitabo pro peccato meo' (Ps 37,19)" (52).

(48) *Adv. Haer.* I 13,7 KARPP, No 88,10; *Adv. Haer.* III 4,3 (No 92). See H. HOLSTEIN, *L'exomologèse dans l'Adversus Haereses de saint Irenée*, in: *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 282-288.

(47) Cf. *De paen.* IX 1 KARPP, p. 176.

(48) See B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* 419.

(49) See K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte* 227.

(50) Cf. BASIL, *Hom. in Ps. 32,2* PG 29,325D-328A: ἐφόνευσας; μαρτύρησον· ἢ τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῷ μαρτυρίῳ διὰ τῆς ἐξομολογήσεως σεαυτοῦ τὸ σῶμα κάκωσον. καὶ τότε μετὰ τὴν ἐξομολόγησιν ἄξιος εἶ ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ ψάλλειν τῷ θεῷ (cf. Ps 32,2). Id., can. 2 COURTONNE II 124,9; can. 63.65.67. 73.74 (212f.). Eusebius, HE VI 43,1; C Ant (341), can. 2. For a different meaning, see TERTULLIAN, *De or.* VII 1 KARPP, No 130: "Exomologcsis est petitio veniae, quia qui petit vcniam, delictum confitetur".

(51) For this purpose of public penance, sce also AUGUSTINE, *Serm.* 351,9 PL 39,1545 (cf. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* 450, n. 1), and BASIL, *Comm. in Is 15* PG 30,640B: καλεῖ δὲ ἡ μετάνοια τὸ πρότερον ἐν ἑαυτῷ τινα βοῆσαι, καὶ ἑαυτοῦ συντρῖψαι τὴν καρδίαν (cf. Ps 50,19)· ἔπειτα καὶ ὑπὲρ τοῦ ἄλλοις ἀγαθὸν γενέσθαι ὑπόδειγμα ἐξάκουστον ἑαυτοῦ κατασκευάσαι, καὶ δημοσιεῦσαι τὸν τρόπον τῆς μετανοίας.

(52) *Explan. super Ps. 37 Hom II 6* PG 12,1386B; KARPP, No 177, 12-17.

According to L. Fendt, μιανάτω αὐτὸν τῆς κοινωνίας ἐπισχών (VII 5,d (53)) implies the exclusion from every liturgical assembly. He asserts that it corresponds to the lowest of the penitential grades, the πρόσκλαυσις (54). The terms πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις and σύστασις, and the distinction itself of several penitential grades appear only in the documents — starting from the Canonical Letter of Gregory the Wonderworker — (55) deriving from the Pontic diocesis (56). It is true, however, that the external form which public penance had in other Churches is similar to one of the grades mentioned in the Pontic documents. Thus, Tertullian's description of the *exomologesis* reminds one strongly of the πρόσκλαυσις (57), and the shape of public penance in the *Didascalia* is that of the ἀκρόασις (58).

Was the *exomologesis* in *De lepra* indeed, as Fendt contends, the removal from what Tertullian indicates as "communicatio orationis et conventus et omnis sacri commercii"? (59). Fendt's arguments are "the use of κοινωνία without further determination" and "the fact that κοινωνία is replaced (in line VII 6,b; below p. 63) by συναγελάζεσθαι" (60). The first argument is not con-

(53) See OCP 44 (1978) 330.

(54) FENDT 39.

(55) PG 10,1019-1048.

(56) The text published by J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I (Romae 1861) 545,20-546,28 and attributed to Dionysius of Alexandria derives, in reality, from C Nic (325), can. 12. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda* 471, n. 3 erroneously states that, according to A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I (Leipzig 1893) 417, the authenticity of the text is unquestionable. A. VON HARNACK refers to another fragment, viz. to PITRA I 546,39-517,12 and correctly identifies the fragment PITRA I 545,20-546,28 with C Nic (325), can. 12. Poschmann's oversight is repeated in Id., *Penance* 74.90, K. RAHNER, *Frühe Bussgeschichte* 468, n. 424 and K. HEIN, o.c. (above n. 20) 337.

(57) The penitent had to prostrate himself in sackcloth and ashes in the church porch, and to beseech those entering to pray for him, cf. *De paen.* VII 10 KARPP, p. 186; *De pudic.* III 5 (p. 190); *De pudic.* V 14 (p. 194); *De pudic.* XIII 14 (p. 206); *De pudic.* XVIII 14 (p. 210).

(58) II 39,6 and II 40,1 FUNK I 126 and 128.

(59) TERTULLIAN, *Apol.* 39 KARPP, No 126, see FENDT 39. FENDT confuses here a compulsory excommunication (in Tertullian) with the imposition of a penance (in Methodius).

(60) FENDT 39.

vincing. κοινωνία often means, precisely when it is not further specified, the receiving of the body and blood of Christ (61). The significance of συναγελάζεσθαι is hard to establish. The assembly from which the "patient" should be removed included perhaps the Liturgy of the Word. But it is also possible that for Methodius the ἀγέλη proper, that is the gathering of the faithful, took shape not before the dismissal of the catechumens (62). In the latter case, the liturgical form of the *exomologesis* in *De lepra* was similar to that in the *Didascalia*.

L. Fendt is right, when he points out that *exomologesis* in the wording "he must separate him into the *exomologesis*" (VII 5,c (63)) assumes the connotation of place. This confirms the public character of the *exomologesis*.

8) Readmission after the evil desire is healed

Doc. 6. – *De lepra* VII 6 (64)

a) καὶ εἰ μὲν παύοιτο,
b) μίαν καὶ δευτέραν ἑβδομάδα (65) τοῦ συναγελάζεσθαι κρατηθείς,
c) ἐπισκεφθήσεται πάλιν, εἰ ἐπένθησεν ἢ ἐλυπήθη « λύπην » τὴν « κατὰ θεόν », ἥτις μετάμελον « εἰς σωτηρίαν κατεργάζεται » (2 Cor 7,9-10)
d) εὔελπίς ἐστιν, καθαρός ἐστιν (66),
e) οὐ γὰρ διεδόθη τὸ κακόν.

"And if he ceases (a), after he has been kept one and a second week from the assembly (b), then he will be examined again, whether he mourned and felt a godly grief which produces a μετάμελος which leads to salvation (cf. 2 Cor 7,9-10) (67) (c), then he is hopeful, he is clean (d), for the evil has not spread" (e).

The text offers two problems. In the first place, Methodius does not specify what the person in question should cease to

(61) Lampe, s.v. C 2.

(62) Speaking of the dismissal of the catechumens after the Liturgy of the Word, Chrysostom, *In 2 Cor. Hom. II 5* PG 61,399 says: ... ἔτι διῃρημένοι τυγχάνουσι τῆς ἀγέλης τῆς πνευματικῆς.

(63) See OCP 44 (1978) 339.

(64) Bw 460,7-11.

(65) Cf. Lv 13,4c. 5a-d. 6a. 31d. 33b. 34a. 50b. 54c.

(66) Cf. Lv 13,13.17.37.39-41.

(67) 2 Cor 7,10: ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται. Methodius changes μετάνοιαν into μετάμελον, and omits ἀμεταμέλητος.

do (68). This problem will be dealt with in the next paragraph. In the second place, the cessation, which is obviously a positive symptom, is presented as a condition of examination. But an inspection had to take place in any case at the end of the *exomologesis*, and its purpose can have been no other but to ascertain whether the "patient" had ceased to do whatever he was doing (69). Moreover, "he will be examined again" has the same position in the sentence as "he is hopeful, he is clean". According to this construction, the person is, after the exomologesis, inspected if he has really changed his inner disposition and, at the same time, hopeful and clean. The examination itself is presented as a sign of cleanliness.

It seems that Methodius is conditioned here by Lv 13,36: "... the priest shall look, and, behold, if the scurf be spread in the skin, the priest shall not examine (οὐκ ἐπισκέψομαι) concerning the yellow hair, for he is unclean". Apparently, Methodius inferred from this verse that the priest should make an examination, when the scurf did not spread in the skin, that is, when the person is clean. So understood, the examination is in Lv 13,36 indeed a symptom of cleanliness. Methodius follows closely Lv 13,36, but obscures the description of the ecclesiastical procedure.

The restraining from the assembly (b) or the *exomologesis* (VII 5,c (70)) must last "one and another week" (b), that is, two weeks. The construction is again due to Lv 13. If a man is brought to the priest and is not immediately pronounced unclean, he is separated for seven days (Lv 13,4; cf. 13,31.50), upon which a first inspection follows. If the spot remains but has not spread in the skin, the priest separates him a second time for seven days (Lv 13,5; cf. 13,7.33.54), after which a second inspection is made (Lv 13,6; cf. 13,34.35). Methodius does not mention an inspection

(68) FARGES adds "sa vie de péché" (see next note). But, as we will see, the fact that Methodius does not follow the rule of construing παύω with a participle (cf. LIDDEL-SCOTT, s.v. I 4) is not without reason.

(69) FARGES 149 translates: "Et, s'il cesse (sa vie de péché), après que les réunions lui auront été interdites une première et une seconde semaine, il sera de nouveau examiné; s'il a pleuré et s'il a été affligé ...". He conceives εἰ ἐπένθησεν as a new principal phrase. This would be possible, if ἐπένθησεν and ἐλυπήθη were, like παύοιτο, in the optative present.

(70) See OCP 44 (1978) 339.

after the first week. It seems that he recommends simply an exomologesis of two weeks; but in his wording he follows Leviticus. The fact that the period of two weeks appears also in Leviticus is no reason to suppose that Methodius speaks allegorically, and the *exomologesis* in reality lasted longer.

"... he will be examined again, whether he ἐπένθησεν and felt a godly grief which produces a μετάμελος which leads to salvation" (c). Since the *exomologesis* is not imposed for a sin, but because of a persistent evil tendency, it is this tendency which should cause a "sad disposition of the soul" (71). An evil desire can only be overcome if it causes distress. Without doubt Methodius expected not only from the bishop that he wept (cf. VII 5,e (72)), but also from the person concerned that he prayed God under tears to be liberated from his inclination (73). For the same reason as ἐπένθησεν cannot mean grief over a sin, repentance

(71) Cf. GREGORY of Nyssa, *De beat.* III PG 44,2224A: πρόδηλον ἅπασιν τὸ τοιοῦτον, ὅτι πένθος ἐστὶ σκυθρωπὴ διάθεσις τῆς ψυχῆς ἐπὶ στερήσει τινὸς τῶν καταθυμίων συνισταμένη, cf. ibid. 2224C: πένθος ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀλγεινὴ τῆς τῶν εὐφραινόντων στερήσεως.

(72) See OCP 44 (1978) 339.

(73) Penthos is a basic concept both of Eastern (cf. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien,* [OCA 132. Roma 1944]) and Western spirituality (cf. P. R. RÉGAMEY, *Portrait spirituel du chrétien* [Paris 1963], ch. 4, pp. 66-116: "La componction du cœur"). As reasons for *penthos*, personal sins or those of others are mentioned above all. It should however also be caused by the awareness of the inexpressable goods man is (yet) deprived of since the Fall, cf. GREGORY of Nyssa, *De beat.* III PG 44,2226A-2229A. It is moreover recommended as a means of obtaining virtue and liberation from passions and temptations, cf. HAUSHERR 35-61; REGAMEY 79. But, in the latter cases, the evidence points rather to a fundamental attitude than specifically to the sadness caused by the lack of virtue or the presence of a determined evil inclination, or the evidence is chronologically too distant from Methodius. There are perhaps two sayings, attributed to Fathers who lived at a time relatively close to Methodius, which might refer to the same kind of *penthos* as *De lepra* VII 6,b. See *Apophtegmata Patrum, coll. Alphab.*, Moyses (4th century) 18 PG 65,288D: λέγει ὁ ἀδελφὸς τῷ γέροντι· τί ποιήσει ἄνθρωπος ἐν παντὶ πειρασμῷ ἐπερχομένῳ ἐπάνω αὐτοῦ, ἢ ἐν παντὶ λογισμῷ τοῦ ἐχθροῦ; λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· κλαίειν ὀφείλει ἐνώπιον τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, ἵνα βοηθήσῃ αὐτῷ· A similar answer is given by Poemen (who lived probably between 350 and 450) on the question of a brother: τί ποιήσω ταῖς ταραχαῖς ταύταις ταῖς ταραττούσαις με; Ibid., Poemen 122 PG 65,353B.

has to be excluded as translation of μετάμελος. It must refer to the turning away from a desire, to the change of an inner disposition (74).

If the cure has a positive result, the person is clean (d), and was without doubt readmitted to communion. "... for the evil has not spread (διεδόθη)": here, "to the body" must be added, as is clear from ἔστ' ἂν καὶ εἰς τὸ σῶμα διαδοθέν (75) and from line VI 8,d (76).

C. Compulsory excommunication of a public, licentious sinner

Doc. 7. – *De lepra* VII 7-VIII 1 (77)

VII 7, a) εἰ δὲ ἐπιμένοι ῥαθυμῶν καὶ ἀφροντιστῶν,
b) « λέπραν παλαιουμένην » (Lv 13,11) ἔχει,
c) ἀπὸ πολλῶν τε καὶ ἀκαθάρτων ἠθροισμένην κακῶν·
d) λεπρός ἐστιν, ἀκάθαρτός ἐστιν (78),
e) ἐκβαλλέσθω τῆς ἐκκλησίας.
f) πᾶς γὰρ ὁ « λεπρός », φησὶν ἡ γραφή: ... (Lv 13,45-64b).

(74) In the LXX μεταμέλομαι is used several times of God, cf. 1 Ki 15,35; 1 Chr 21,15; Ps 105(106),45; 109 (110),4; Jer 20,16. Methodius uses the term one other time. Putting it into the mouth of an adversary who applies it to God, he denies that a μεταγινώσκειν can take place in God, cf. *De resur.* I 38,6 Bw 284,1-3. Basil of Caesarea uses the verb μετανοέω in the sense of turning away from involuntary evil inclinations, cf. *Reg. brev. tract.* 16 PG 31,1092-1093. He answers the question, why compunction (κατάνυξις) sometimes overtakes the soul spontaneously, whereas at other times, the soul is so insensible that it does not succeed, despite all efforts, to feel any sorrow. As far as the second part of the question is concerned, he gives two reasons. Firstly, if compunction is not reached despite the attempts made, it proves our negligence at other times. Secondly, it shows that our soul is dominated by other passions, and therefore is not free to turn towards what it desires. This is corroborated by Rm 7,14-15.17. He asserts then that God allows this state of affairs for our good, that is, for this reason: ἐὰν ἄρα δι' ὧν ἀκουσίως πάσχει ἡ ψυχή, εἰς αἴσθησιν ἔλθοι τοῦ κρατοῦντος, καὶ γνωρίσασα ἑαυτὴν ἐν οἷς ἀκουσίως δουλεύει « τῇ ἁμαρτίᾳ » (cf. Rm 17,14-15) ἀνανήψῃ ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἕτοιμον εὑρίσκουσα τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ εἰς ἀντίληψιν τῶν γνησίως μετανοούντων (conative present).

(75) *De lepra* VI 2 Bw 458,1-2, see OCP 44 (1978) 321, n. 56.

(76) See OCP 44 (1978) 317.

(77) Bw 460,11-461,16.

(78) Lv 13,11.15.36.51.55.

8, a) τὸ ἀγενὲς καὶ τεθηλυμμένον ὡς οἶμαι τῶν ἀκολάστων ἱμάτιον παραλελυμένον (Lv 13,45) καλῶν,
b) τὴν δὲ κεφαλὴν ἀκατακάλυπτον (Lv 13,45), οἷον τὸν ἔσω ἄνθρωπον,
c) αὐτὸ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς σκέπης ἐξωπλισμένον τοῦ θεοῦ.
d) Denn dieser Hilfe muss beraubt werden der Sündigende, denn nicht ist würdig der in Sünden Verbleibende ([79]), gewürdigt zu werden dieser Mysterien des Heils.

VIII 1,a) Und dies nun von dem Sichtbaren.
b) Das Geheime aber und das unseres Herzens überträgt er dem bevollmächtigten Engel jener Kirche, unsern inwendigen Menschen mit Sorgfalt zu besuchen.

"But, if he goes on to be careless ([80]) and to pay no heed (a), he has 'an old leprosy' (Lv 13,11) (b), consisting of many and unclean evils (c), he is leprous, he is unclean (d), he must be thrown out of the Church" (e).

"if he continues to be careless": this presupposes that the person was careless already at the beginning of the *exomologesis*. Here it appears that the participles left to be supplied in line VII 6,a (above p. 60) are: "(and if he ceases) ῥαθυμῶν καὶ ἀφροντιστῶν". But, how can Methodius suggest that a person is careless, when this person in order to overcome an evil desire first refrained from the Eucharist, then disclosed his disposition to the bishop ([81]) and accepted two weeks of *exomologesis*? Methodius must have been aware of this incongruity, and for this reason had the reader guess which participle should be added to "and if he ceases". He could not write in line VII 6,a: "if he ceases to be careless and to pay no heed", since he could scarcely accuse a person who reveals his evil thought and accepts the imposed *exomologesis* of being remiss. Neither could he say in line VII 7,a: "But if his mind goes on to be touched by a spot of leprosy" (cf. line VII 4,b ([82])) — which inner disposition could be known only by the *exagoreusis* — "he must be thrown out of the Church" (VII 7,e).

Methodius bases the throwing out of the Church on Lv 13,45.46b: "(45) And the leper in whom the plague is, must have

([79]) Cf. Rm 6,1: ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ...;

([80]) Lampe, s.v. ῥαθυμέω (No 2) translates: "be careless, indifferent, apathetic". This carelessness implies, however, often gross misbehaviour, cf. also Chrysostom, *In 1 ad Thess. Hom 10,1* PG 62,455: κἂν κολάσω ῥᾳθυμοῦντα, ἢ τῆς ἐκκλησίας ἀπαγάγω, ἢ τῆς κοινῆς εὐχῆς ἀπείρξω ...

([81]) Gregory of Nyssa, *Ep. can.*, can. 4 PG 45,229A calls confession: σημεῖον τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς.

([82]) OCP 44 (1978) 325.

his garments ungirt, and his head must be uncovered; a covering must be put upon his mouth and, being unclean, he must be (pronounced) unclean; (46b) he must dwell apart; his place of sojourn must be outside of the camp" (VII 7,f) (83). In his explanation, he takes the imperative of Lv 13,45.46b as an indicative. Thus, "ungirted garment" points to the baseness and effeminacy of the licentious (VII 8,a). Here can be seen what is meant by "being careless and paying no heed". The man who was driven by an evil inclination, and who tried to control it by abstention from the Eucharist, by *exagoreusis* and *exomologesis*, has now become a public (cf. VIII 1,a) licentious sinner; he belongs now to a category of sinners who, according to Origen, are above all expelled from the Christian community (84).

Such a development is surprising. Theoretically, it is possible that a man, despite *exagoreusis* and *exomologesis*, gives in to an evil desire. But, in reality, the penalty of expulsion must have been normally inflicted upon public sinners who had not confessed nor performed any penance. At the most, it is thinkable that an evil inclination persists, although sincere efforts are made to overcome it. But, while Methodius regards this possibility after the self-abstention from the Eucharist, he does not consider it any longer after the performance of the *exomologesis*. Here he only views either complete healing or public misbehaviour. The reason for this inconsistency is that Methodius wants to explain at any cost Lv 13 in terms of procedures in a Christian community. In Lv 13, if the spot remains (μένω, cf. Lv 13,5.23.28.37) after the two periods of isolation, the patient is pronounced unclean and definitively separated. Methodius could interpret this measure only as an expulsion from the Church. However, such an expulsion supposes not a merely inner disposition but open misconduct.

"ἐκβαλλέσθω ἐκ τῆς ἐκκλησίας" (VII 7,e; above p. 63): ἐκβάλλω is, like ἀφορίζω, ambiguous (85). It can refer both to compulsory excommunication and to the imposition of penance (86).

(83) Bw 461,3-8.

(84) Cf. *c. Celsum* III 41 GCS I 247,17-18.

(85) See OCP 44 (1978) 340-341.

(86) It refers to a compulsory expulsion in 3 Jo 10; ATHANASIUS, *Apol. sec.* 6 PG 25,257B; ibid. 23 PG 25,285C; C Eph (431), can. 1; C Sard (343/4), can. 14; THEODORET of Cyrus, *Quest. in Levit.*, Qu. 19 PG 80,

In our document, it is evident from the context that the term does not mean, as P. Galtier contends, "la pénitence publique" (87) — which of course supposes repentance — but expulsion.

Continuing his exegesis of Lv 13,45 (VII 8,b), Methodius relates the uncovered head — which refers, he says, to the "inner man" (cf. Rm 7,22; Eph 3,16) (88) — to the *hegemonikon* which is disarmed of the shelter of God (cf. Ps 90,1) (this means that the whole man is deprived of this shelter). Thus, the *hegemonikon* needs the protection of God; it follows that it is accessible to evil. The phrase expresses the same idea as *Symp*. VIII 10 and confirms the equivalence of *hegemonikon* with *nous*. In *Symp*. VIII 10 it is said that "the devil lies in ambush to defile the *nous* of the illuminated faithful that is Christ's possession, and to destroy the clear image and representation of the Word that has been begotten in them" (89).

324C: ὁ μέντοι διαμείνας λεπρός, ἔξω τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλεται. EPIPHANIUS, *Adv. Haer*. 48,9 PG 41,869A; ORIGEN, *Hom. 7,3 in Jer*. GCS III 53,35. It means the imposition of penance in ORIGEN, *Hom. 12,5 in Jer*. GCS III 92,17; BASIL, can. 22 COURTONNE 158,14 (ἐκβάλλεσθαι τῶν προσευχῶν); can. 75 (214,10) (τῆς διδασκαλίας ἐκβαλλέσθω); can. 81 (215,13) (ἐκβάλλεσθαι ἐν τρισίν ἔτεσιν [τῶν προσευχῶν]); CHRYSOSTOM, *In Rom. Hom. 14,2* PG 60,526: ... ἀρκεῖ τραπέζης ἐκβληθῆναι πατρικῆς (τοὺς ἁμαρτάνοντας), καὶ ἀπὸ ὄψεως ῥητὰς γενέσθαι ἡμέρας. In BASIL, can. 3 COURTONNE 124,8, the expression may be meant in both senses. ORIGEN seems to use the term in *Comm. in 1 Cor*. (Cl. JENKINS, *Journal of theological Studies* IX/1 [1908] 364,4ss.) now in the one, now in the other meaning. The references are taken from LAMPE, s.v. The term can refer also to the dismissal before the beginning of the Eucharist proper, cf. CHRYSOSTOM, *In Eph. Hom*. 3,4 PG 62,29 (of the penitents); *In Mt. Hom*. 4,7 PG 57,48 (of the catechumens). ἀπελαύνω and ἐξωθέω are used in the same sense, *In 2 Cor. Hom*. 2,5 PG 61,399; *De resur. D.N.J.Chr*. 3 PG 50,437 (of the catechumens).

(87) See above p. 57.

(88) In *De resur*. II 6,6 Bw 340,10ff., he equates "the inner man" with the *nous*: ὅθεν τῇ μὲν νομοθεσίᾳ « τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν » νοῦν συνηδόμεθα (τοῦτο γὰρ ὁ « ἔσω » ἄνθρωπος [cf. Rm 7,22]), τῇ δὲ νομοθεσίᾳ τοῦ διαβόλου κατὰ τὴν ἐνοικοῦσαν ἐπιθυμίαν ἐν τῇ σαρκί. The "inner man" is also closely linked to the higher part of the soul in Origen, cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris 1956) 156-157.

(89) See OCP 44 (1978) 337, n. 128. DOROTHEUS abbas († after 560), *Doctrinae diversae* I 13 PG 88,1633D seems to echo Methodius. He explains the symbolic meaning of the *kukulion* of the monks: ἔστι ... τὸ κουκούλιον σύμβολον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. ὅτι ὥσπερ τὸ κουκούλιον σκεπάζει

"For the sinner must be deprived of this aid, because the man who continues in sin (cf. Rm 6,1) does not deserve to be accounted worthy of these mysteries of salvation" (VII 8,d). Since it is the cognoscitive faculty which is deprived of God's aid, the mysteries of salvation refer perhaps to the divine teachings from which the sinner is excluded (90).

"And this applies to the visible (sin)" (VIII 1,a). This phrase states clearly that only public sinners can be expelled by a formal excommunication. "But he assigns secret sins and what we keep in our heart to the angel of that Church, to the angel who is authorised to visit carefully our 'inner man'" (b).

Methodius continues by saying that the task of the angel of the Church is to lay us bare (cf. Hb 4,13) by "the sword of the Spirit" (cf. Eph 6,17 (91)), if we sin secretly and enter the church. He returns then to Lv 13,45 and explains the "covering of the mouth" as the silence of the sinner. He adds: "for God has said to the sinner: 'Why dost thou declare my ordinances' (Ps 49,16)" (92). The silence of the sinner does not refer to his

---

καὶ θάλπει τὴν κεφαλὴν τοῦ παιδίου, οὕτως καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σκεπάζει τὸν νοῦν ἡμῶν, ὡς λέγει εἰς τὸ γεροντικόν, ὅτι τὸ κουκούλιον σύμβολόν ἐστι τῆς χάριτος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ σκεπαζούσης ἡμῶν τὸ ἡγεμονικόν, καὶ περιθαλπούσης τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητα διὰ τοὺς ῥαπίζειν ἀεὶ καὶ τιτρώσκειν ἐπιχειροῦντας δαίμονας. For the *hegemonikon*'s need of divine protection in other Fathers, see LAMPE, s.v. II D E. Cf. also BASILIUS, *ep.* 233,1 COURTONNE III 41,18-23: εἰ μὲν βεβλαμμένος ἐστὶν ὑπὸ δαιμόνων ὁ νοῦς, εἰδωλολατρήσει ἢ πρὸς ἄλλο τι εἶδος ἀσεβείας παρατραπήσεται. εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος ἑαυτὸν ἐπιδέδωκε βοηθείᾳ, τὴν ἀλήθειαν γνωρίσει καὶ θεὸν ἐπιγνώσεται.

(90) Cf. *Symp.* I 1 Bw 9,13-16; SCh 95, p. 56,56-60. There, it is said: "But there are many women who consider religious instruction (ἀκρόασις) a waste of time, and think they are doing something wonderful if they listen to it even for a short time. These we ought to exclude (ἃς ἐκκριτέον). For it is not right to share the divine teachings (οὐ χρὴ μαθημάτων θείων κοινωνεῖν) with a creature that is petty, mean, and pretends to be wise". *De cibis* XI 6 Bw 442,11-13: "Denn wie zur Erleuchtung (und Erleuchtung) und Belebung des zu Lernenden sind gesetzt worden die Geheimnisse".

(91) The expression is taken from Eph 6,17, but the passage is inspired by Hb 4,11-13: "(the word of God) is sharper than any two-edged sword, discerning the thoughts and intentions of the heart".

(92) VIII 2-3 Bw 461,16-462,1: "Daher wenn wir auch sündigend uns verbergen können und gehen in die Kirche, entblösst jener uns durch das 'Schwert des Geistes'. Die Verhüllung aber des Mundes ist das Schwei-

failure to confess, but to the fact that he has no right to declare God's ordinances, i.e. he is excluded from the liturgical assembly.

The dialogue explains furthermore Lv 13,46[b]: "his place of sojourn must be outside of the camp". This means: "outside of the kingdom of heaven, for the apostle says: 'outside is every one who sins' (cf. 1 Cor 6,9f. Apc 22,15)" (93). Methodius repeats then a thought (94) expressed several times by Origen, viz. that sinful behaviour automatically causes separation from the Church, even if it is not formally ratified by the bishop (95), and that good behaviour keeps one within the Church despite a formal, but unjust, expulsion (96). In the later case, the person concerned has beautiful garments, his head is covered with the "helmet of salvation" (Eph 6,17) and his mouth is uncovered (97).

D. Summary of "De lepra" VI-VII in "De lepra" X 2-3

The rest of the dialogue is an exegesis of Lv 13,47-55. The text, which is full of gaps, offers one passage that is relevant to our topic. It does not add anything new, but repeats summarily the various stages of deterioration of a person driven by an evil desire, and the corresponding measures we have seen in chapters VI-VII. It must be a comment on Lv 13,53-55 (98), the quotation of which was omitted by the copyist (99).

---

gen des Sünders. Denn 'zu dem Sünder sprach Gott: Wozu bekennst du meine Rechte' usw.".

(93) VIII 4 Bw 462,1-3.

(94) VIII 4 Bw 462,4-6: "Denn auch wenn er scheint drinnen zu sein, sich selbst täuschend, draussen ist er, ausserhalb ist er, wie er gerecht handelnd drinnen ist, wenn er auch draussen zu sein scheint".

(95) *In Lv. Hom.* XIII 6 GCS VI 465,1-4; XIV 2 (479,17-26); XIV 3 (483,3-8.12-14). *In librum Iudicum* II 5 GCS VII, 479,1-10. *In Ieremiam fragm.* 48 GCS III 222,16-17.

(96) See Origen. *In Lv. Hom.* XIV 3 GCS VI 483,8-14; cf. *Comm. in Mt.* XII 14). GCS X 99,15-32.

(97) *De lepra* VIII 5 Bw 462,6-9.

(98) Lv 13,47-49 and 51 ff. are quoted at the beginning of the dialogue, cf. III 5 Bw 453,23-26 and IV Bw 454,5-10.

(99) "(53) And if the priest should see, and the plague (ἁφή) be not spread in the garments, either in the warp or in the woof, or in any utensil of skin, (54) then the priest shall give directions, and one shall wash that on which there may have been the plague, and the priest

Doc. 8. – *De lepra* X 2-3 [100]

2, a) αἰνίττεται γὰρ περιφανῶς τὸν ἐπὶ τῷ ἁμαρτήματι κατολοφυρόμενον καὶ οἰκτισθῆναι παρακαλοῦντα.
b) ἐὰν οὖν μὴ διαχέηται ἡ ἀφή,
c) τουτέστι μὴ ἀμβλύνηται τὸ ἁμάρτημα
d) μετὰ τὸ προσελθεῖν καὶ συγγνώμην αἰτήσασθαι παρὰ τοῦ θεοῦ,
e) μετὰ τὸ μετανοῆσαι καὶ ὀφθῆναι τῷ ἐπισκόπῳ·
f) χἐὰν μὴ διαχέηται σκορπισθὲν αὐτῷ καὶ λωφᾷ ⟨τὸ⟩ πάθος ἤδη ⟨τῷ⟩ [101] εἰς τὸ θεραπεύεσθαι, τουτέστιν εἰς τὴν ἐξομολόγησιν, ἀφορισθέντι,
g) πειράζει τὸν θεὸν ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἢ ἡ τοιαύτη γυνή,
h) ἐπιμορφάζεται τὴν πίστιν·

3, a) « ἔμμενός ἐστιν λέπρα » (Lv 13,51),
b) ἀνεξάλειπτος ἡ ἁμαρτία,
c) τῷ διαιωνίζοντι τῆς γεέννης ἀθρόως καταφλεχθήσεται πυρί·
d) ὅτι χρὴ τοὺς εἰς τὸ πλήρωμα τῆς οὐρανοπόλεως ἀναληφθησομένους τῷ ἁρμοσαμένῳ Χριστῷ καὶ ἐπενδύσαντι τὴν ἀφθαρσίαν [102] καθαροὺς προσιέναι καὶ ὑγιεῖς ...

"For (Moses?) obviously alludes to a person who laments because of the sin, and prays to be pitied" (a). There is a gap before this phrase, so that it is not clear to what it refers. As we haven seen, τὸ ἁμάρτημα can mean, as in line 2,c, sin as impersonal power [103].

We have dealt with some problems of line 2,b-f above p. 55. "And if the πάθος is not dispersed by him and therefore 'is not spread' (Lv 13,53) and does not cease (2,f), such a man or woman [104] 'tempts God' (Dt 6,16; Mt 4,17; Lc 4,12; Act 5,9) (g), and simulates the faith" (h). The context suggests that πάθος means here both disease and passion [105]. In Lv 13,53 the fact that the plague is not spread is a symptom of uncleanliness (cf. also Lv 13,55). "is not dispersed by him" means probably the

---

shall set it aside (ἀφοριεῖ) a second time for seven days. (55) And the priest shall look upon it after the plague has been washed; and if this, even the plague, has not changed its appearance, and the plague does not spread, it is unclean; it shall be burnt with fire: it is fixed in the garment, in the warp, or in the woof".

(100) Bw 464,6-17.

(101) ⟨ ⟩ corrections by BONWETSCH.

(102) Cf. 1 Cor 15,53-54; 2 Cor 5,2-4.

(102) See above p. 55.

(104) In IX 2 Bw 463,3, Methodius has explained Lv 13,48c: "in the linen threads" and "in the woollen threads" as referring respectively to women and men.

(105) See also OCP 44 (1978) 314, n. 18.

failure of the bishop to chase away the illness by the imposition of the *exomologesis*.

According to L. Fendt, Methodius intends by πίστις in "he feigns the faith" (h) the same as by affliction, sorrow and "repentance" in line VII 6,c (above p. 60). He interpretes "after he has been seen" (2,e) as a declaration of cleanliness after the performance of the *exomologesis*. The sinner feigns contrition when the bishop examines him. Such a sinner tempts God. His sin is a confirmed leprosy, etc. (cf. 3,a-d) (106). There is, however, no mention of a declaration of cleanliness. ὀφθῆναι corresponds to line VI 9,h (107). Despite its mention after τὸ μετανοῆσαι it refers to the moment of the *exagoreusis*. After the *exomologesis* the patient is not simply "seen", but "inspected" (ἐπισκέπτομαι, cf. VII 6,c; above p. 60). At the end of the *exomologesis* the person is examined, whether he is clean or not. One cannot expect a healing effect from an examination; consequently, one cannot blame the patient for its inefficacy. On the contrary, the *exagoreusis* should have initiated the cure.

Fendt himself supplies us with the evidence which shows that πίστις means nothing else but precisely the faith professed at baptism (108). We meet here the same "escalation" as in chapters VI-VII. The person plagued by an evil desire has turned, despite *exagoreusis* and *exomologesis*, into a sinner whose behaviour belies his profession of the Christian faith. As we have seen, this singular development is due to the fact that Methodius is conditioned by the description of the process of a physical disease in Lv 13 (109).

"... it is 'a confirmed leprosy' (Lv 13,51) (3,a), the sin is indelible (3,b); it will be burnt (cf. Lv 13,52.55) quickly by the

(106) FENDT 41-43.

(107) See OCP 44 (1978) 319.

(108) FENDT 42, n. 1. He quotes *De resur.* I 41,4 Bw 287,4-6: συστέλλεσθαι ... καὶ κατευνάζεσθαι τῇ πίστει ... τὴν ἁμαρτίαν. *De resur.* I 60,2 Bw 324,15-16: δικαιοῦται δὲ οὐδείς, ἐὰν μὴ πρῶτον κρατήσῃ τούτων (the vices mentioned in 1 Cor 6,9-10), ὁ ἐκνεύων πρὸς σωφροσύνην καὶ πίστιν. *De cibis* XI 6 Bw 442,14-15, where the skin of the red heifer (cf. Nm 19,1ff.; the red heifer is Christ's flesh) is "die Gestalt der Reinigung des Glaubens". FENDT himself adds that, in the quoted sentences, "offenbar überall von der Taufe die Rede ist".

(109) See above p. 65.

eternal fire of hell (3,c), because those who will be raised into the heavenly city must be clean and healthy, and so draw near to Christ, who betrothed them to Himself and clothed them with the imperishable (cf. 1 Cor 15,53-54; 2 Cor 5,2-4)" (3,d). Does this sentence imply that there is no possibility of reconciliation? L. Fendt examines the question, whether Christians who committed sins by the body could be reconciled (110). According to him, some texts are in favour of the possibility of postbaptismal reconciliation, while other texts exclude it. He gives as solution, that Methodius with his mouth proclaims a new order, but with his feet stands in the sterner past (111). To Fendt, this solution was acceptable, for he is a follower of the theory that before the so called edict of Callixt, proclaimed at the beginning of the third century, reconciliation was not granted for sins of impurity. In the line of the same theory it is asserted that Cyprian also introduced a less rigoristic practice (112). B. Poschmann has shown, however, that from the very beginning of the Church readmission after postbaptismal sins was generally conceded (113), although not in all local communities and despite undercurrents of rigorism (114). It is, therefore, improper to speak of "the sterner past", and the question needs a new examination (115).

CONCLUSION

The most interesting dates which emerge from the analysis of *De lepra* VI 7-VIII 1; X 2-3 are Methodius' proposals for the curing of evil inclinations. If a man is driven by an irregular desire, he should of his own accord temporarily renounce going to communion. It is possible that the temptation persists despite this first cure. Methodius does not yet consider such a persistent

(110) FENDT 29-34. 42, n. 2.

(111) FENDT 34: "So verkündigt sein Mund eine neue Ordnung, während seine Füsse in der strengeren Vergangenheit stehen".

(112) FENDT 33-34.

(113) POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, passim. For the edict attributed to Callixt, see 300 ff. 348.367; for the refutation of the theory that Cyprian introduced a milder practice, see 368-397.

(114) See above n. 7.

(115) See *Augustinianum* 18 (1978) 459-485.

evil desire a sin. He is, nevertheless, of the opinion that it should be revealed to the bishop, who must impose two weeks of *exomologesis*. These proposals are perhaps not without interest for the history of spirituality; they show which weapons should be used according to a Father at the turn of the third and fourth century in the πάλη against the *logismoi*. However, the cure proposed for the healing of a persistent evil propensity especially concerns the history of confession and penance. It contradicts the widely accepted idea that in the early Church the subject matter of the *exagoreusis* — that is of the *exagoreusis* to the bishop (116) — was exclusively formed, if not by the three capital sins, in any case by sins considered as grievous. Methodius wants the revealing to the bishop of imperfections which are not even sins. Moreover, the duration of the penance inflicted after confession is normally counted in years. Only the *Didascalia* explicitly mentions a short penitential akoinonia, which lasts two, three, five or seven weeks (117). Methodius' evidence shows the possibility of a short *exomologesis* in the early Church. In the light of this possibility, certain texts especially of Origen, Tertullian and Cyprian could perhaps find an interpretation different from that generally accepted. In order to show, on one hand, Methodius' relevance in this regard and, on the other hand, his originality, a comparison should be made between the practice he demands and the customs followed or advocated elsewhere; a comparison which takes into account parochial as well as monastic communities. Such a confrontation requires, however, the space of a special article.

Besides the main points, the study has yielded, I hope, some other results. We have seen that for Methodius the Stoic term *hegemonikon* has a different meaning as for the Stoa itself. For both it refers to the leading principle in man, but Methodius considers as such the *nous*, that is the faculty of knowledge. For this faculty he uses moreover *dianoia* and *logismos*. By means of several monographs dealing with the anthropology of Clement of Alexandria and Origen, it could be ascertained that the way Methodius applies these terms is not exceptional. For him even the term *pneuma* can be equivalent with *nous*. We have found

(116) For Methodius' respect for the hierarchy, see also OCP 44 (1978) 313, n. 8.

(117) *Didasc. Apost.* II 16,2 FUNK I 60.

that, among other meanings, *pneuma* can have this sense as well in the Alexandrian writers, and that in later authors it becomes normal [118].

The expression ἀφορίζω in *De lepra* VII 5 offered the opportunity to point out the ambiguity of this and similar expressions. If they are translated by "excommunicate", it must be kept in mind that the *excommunicatio* as it is found in the Code of Canon Law of the Latin Rite did not exist in the early Church. Originally, a sinner was never excluded from what nowadays is called the "sacrament of penance" or "sacrament of reconciliation". Moreover, speaking of excommunication, it should be specified whether a compulsory or penitential excommunication is meant, otherwise two measures which are essentially different (although the Fathers often indicate them by the same expressions) run the risk to be confused. The terminology of C. Chartier, who speaks of "total" and "partial excommunication", proves itself inadequate if the whole of the history of penance is dealt with. The expression "penitential excommunication" should be reserved exclusively for the case of repentant sinners, otherwise it is suggested, as K. Rahner seems to do, that it was possible to be admitted to penance without repentance. Finally, in order to avoid the misunderstanding that the imposition of a penance which consists in a period of abstention from the Eucharist is an act of exclusion — whereas, fundamentally, it is the beginning of a process of reconciliation — the expression penitential akoinonia should perhaps be preferred to that of penitential excommunication (p. 45-51).

The question about the nature of the separation meant by Methodius has been answered in the sense that it concerns a kind of ritual akoinonia. This has various consequences. Since it cannot be defined as a real exclusion from the Church, the "readmission" to the Eucharist can scarcely be understood as an efficacious sign of the reconciliation with God. It seems that Methodius wants an institution originally intended for the curing of sins to be applied moreover for the overcoming of persistent involuntary temptations. For this reason, the terms ἐξαγορεύω ἐξομολογήσις, μετανοέω, πενθέω and μετάμελος assume a particular meaning (p. 56-57. 62-63).

(118) Cf. OCP 44 (1978) 325-338.

Against P. Galtier, it is maintained that the *exomologesis* mentioned in *De lepra* VII 5,c and X 3,f was a public "penance". Its liturgical shape probably consisted in this, that the "patients" were dismissed after the Liturgy of the Word. This form of penance is later called the "*akroasis*". In Methodius, the "hearers" occupied perhaps a special place (p. 57-60).

The second last section of the essay has made clear that the process of a physical disease cannot be too literally interpreted in terms of a moral imperfection. Methodius presents the case of a person who, after the *exagoreusis* of an evil desire and the performance of two weeks of *exomologesis*, becomes a public sinner, an incurable hardened evil-doer. This curious development is due to the fact that the dialogue follows the pattern of Lv 13. The public sinner is simply expelled: ἐκβάλλω in *De lepra* VII 7 does not refer to a (public) penance, as P. Galtier contends, but to a compulsory excommunication. In *De lepra* VIII 2-5, we met an idea which can also be found in Origen and other Fathers, viz. that behaviour which contradicts the principles accepted by the Christian community automatically excludes from the Church, whereas a formal, but unjust excommunication leaves one's membership intact (p. 63-68).

De lepra X 2-3, analysed in the last section, offers no more than a kind of summary of the various stages of the moral leprosy and their corresponding measures encountered in *De lepra* VI 7-VIII 1.

Finally, it has been pointed out that the question of Methodius' position towards the reconciliation of sinners guilty of grievous postbaptismal crimes needs a new examination. L. Fendt's thesis that Methodius theoretically defends a new order, but in practice betrays the influence of "the sterner past" is no longer tenable (p. 68-71).

Via Piemonte, 60
00187 Rome

Fr. van de Paverd

OCP, 45 (1979) 75-98

The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex

The Kacmarcik Codex has been adequately presented in previous articles (1) and in the introduction to my edition of its text of the Ordinary of the Mass and the Anaphoras of Basil and Gregory (2). Here it will be enough to say a brief word about the Anaphora of Mark in itself and as it appears in the codex and also about some details of my edition.

I call it the Anaphora of Mark, which is its original title, but not the one that it bears in the Kacmarcik Codex, in which it is called the Anaphora of Cyril (3), the title that it has been known by for many centuries in the Coptic Church. Anciently, however, the anaphora was attributed to the founder of the Church of Alexandria, Saint Mark the Evangelist, and still bears this title in the Byzantine Church. Indeed, some Coptic sources still mention Saint Mark's name in the heading of the anaphora: "The holy Anaphora of Blessed Mark that is ascribed to our father, Saint Cyril" (4). Some would explain the attribution to Saint Cyril of Alexandria by supposing that he reordered the ancient Anaphora of Mark, but, if so, what changes he may have introduced are unknown.

Apart from the Kacmarcik Codex, the Anaphora of Mark is known in three forms, as Coquin has indicated in an article-edition that summarizes what scholarship has to say about the

(1) W. F. MACOMBER, *The Kacmarcik Codex, a 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, in *Le Muséon* 88 (1975), 391-395; SAMIR Khalil, *Le Codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, OCP, 44 (1978) 74-106 + pl. 1-3; especially: *A. Précisions sur le codex Kacmarcik*, p. 75-90.

(2) *Idem*, *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil* and Gregory according to the Kacmarcik Codex, in *OCP* 43 (1977), 308-334.

(3) F. 112r° (below, p. 78).

(4) E.g. *Kitāb al-ḫulāgī al-muqaddas*, Cairo 1959, p. 561.

anaphora [5], an ancient form that is witnessed by papyrus and other fragments, a medieval form that was used by the Byzantine Greeks of Egypt, Sinai and Southern Italy and a medieval form in use in Coptic translation from that time until the present. The Kacmarcik Codex now gives us the Greek original of this third form of the Anaphora of Mark. It would seem that the anaphora continued to be celebrated occasionally in Greek as late as the mid 14th century, at least in the Monastery of St. Antony in the Desert, where the manuscript was copied [6], if not elsewhere in the Coptic Church.

The text of the anaphora proper is fortunately complete in the Kacmarcik Codex and breaks off only in the prayer after the Our Father. It is not, however, given in one piece. Certain of the intercessory prayers of this anaphora were (and still are) employed more frequently elsewhere, either in other anaphoras or in other liturgical services. What the codex does is to give the *incipits* of the intercessions in question and then refer in a rubric to the number of the leaf on which the full text is found. I, on the contrary, have restored the displaced prayers to their proper place in the anaphora, thus giving a continuous text from the prayer for the kiss of peace before the anaphora to the prayer after the Our Father, where the codex breaks off.

In my edition of the other parts of this manuscript I presented the rubrics that were expressed solely in Arabic in my own Latin translation. In the case of the Anaphora of Mark, on the other hand, I give them also in their original Arabic.

I wish to express once again my thanks to those who have given assistance, to Frank Kacmarcik for letting me work so long with his precious codex, to Raymond Larson for his help in preparing and proofreading the Greek text, to René-Georges Coquin for corrections and additions to my presentation of the manuscript and to Père Samir Khalil for valuable suggestions for improving my presentation.

Hill Monastic Manuscript Library
Bush Center Saint John's University
Collegeville, Minnesota 56321

William F. MACOMBER

[5] R.-G. COQUIN, *L'Anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Le Muséon* 82 (1969), 307-356.

[6] Cf. MACOMBER, *The Kacmarcik Codex*, (cfr. n. 1) p. 394.

(ANAPHORA SANCTI CYRILLI.)

1. – (Oratio veli.)

f. 111r°. ... (1) * ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου Πνεύματος, καὶ ἁγίασον ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ πνεύματα· ἵνα ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ προσενέγκωμέν σοι δῶρα, δόματα, καρπώματα, εἰς ἄφεσιν τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ ἱλασμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ σου· χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Χριστοῦ σου, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ καὶ δεδοξασμένος, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ σου (2) Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί ...

صلاة الصلح القديس كيرلص

2. – [Oratio (osculi) pacis, sancti Cyrilli].

f. 111v°. Δέσποτα, Πάτερ παντόκρατορ, * οὐρανόθεν ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν σου καὶ ἐπὶ πᾶν τὸ ποίμνιόν σου, καὶ σῶσον πάντας ἡμᾶς, τοὺς ἀναξίους δούλους σου, τὰ θρέμματα τῆς σῆς ἀγέλης, καὶ δώρησαι ἡμῖν τὴν σὴν εἰρήνην καὶ τὴν σὴν ἀγάπην καὶ τὴν σὴν βοήθειαν, καὶ κατάπεμψον ἡμῖν τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος· ὅπως ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ συνειδήσει ἀγαθῇ ἀσπασώμεθα ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.

Ὁ διάκονος. Προσεύξασθε...

Μὴ ἐν δόλῳ, μὴ ἐν ὑποκρίσει (3), μὴ τὴν τοῦ ἀλλοτρίου κεκτη-
f. 112r°. μένοι προαίρεσιν, ἀλλ' ἄμωμον * καὶ ἄσπιλον, ἐν ἑνὶ πνεύματι, ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης καὶ ἀγάπης, ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, ἐν μιᾷ πίστει, καθὼς καὶ ἐκλήθημεν ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅπως καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν θείαν καὶ ἀπέραντον στοργήν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα, τιμή, καὶ τὸ (κράτος, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν).

Ὁ διάκονος. Ἀσπάσασθε...

(1) The leaf that contained the beginning of this prayer is missing. I have not located this particular prayer in any other source, whether in Greek or Coptic.

(2) MS: *deest*, but standard for this prayer ending.

(3) MS: υποκρισε.

قدّاس القدّيس كيرلص يقول الكاهن

3. – [Anaphora sancti Cyrilli. Dicit sacerdos]:

Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ.
Ὁ λαὸς λέγει. Ἀμήν
Καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.
Ὁ λαός. Ἀμήν.
Καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.
Ὁ λαός.. Ἀμήν.
Εἴη (4) μετὰ πάντων ὑμῶν.
F. 112v°. * *Ὁ λαός.* Καὶ μετὰ Γτοῦ πνεύματός (5) σου.
Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.
Ὁ λαός.. Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον.
Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.
Ὁ λαὸς λέγει.. Ἄξιον καὶ δίκαιον.

Ὁ ἱερεὺς λέγει. Ἄξιον καὶ δίκαιον. Γ. Καὶ γὰρ ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, ὅσιόν τε καὶ πρέπον, καὶ ἐπωφελὲς ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς, ὁ ὤν, Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεός, ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ, ἐν παντὶ καιρῷ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ τῆς σῆς δεσποτείας, σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ δοξολογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σοὶ ἀνθο-
F. 113r°. μολογεῖσθαι, * νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν, ἀκαταπαύστῳ στόματι, καὶ ἀσιγήτοις χείλεσι, καὶ ἀσιωπήτῳ τῇ καρδίᾳ, καὶ ἀδιαλείπτοις δοξολογίαις· σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανόν, καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, γῆν, καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ, θαλάσσας, πηγάς, λίμνας, ποταμούς, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· Γῷ καὶ ἐχαρίσω τὴν ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφήν.
F. 113v°. Παραβάντα δὲ αὐτὸν οὐχ ὑπερεῖδες, οὐδὲ ἐγκατέλιπες, ἀγαθέ, * ἀλλὰ πάλιν ἀνεκαλέσω διὰ νόμου, ἐπαιδαγώγησας διὰ τῶν προφητῶν, ἀνέπλασας καὶ ἀνεκαίνισας διὰ τοῦ φοβεροῦ, καὶ φρικτοῦ, καὶ ζωοποιοῦ, καὶ ἐπουρανίου τούτου μυστηρίου (6). Πάντα δὲ ταῦτα ἐποίησας διὰ τῆς (7) σῆς σοφίας, τοῦ φωτός σου τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι' οὗ σοι σὺν (8) αὐτῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, Τριάδι
F. 114r°. ὁμοουσίῳ καὶ ἀδιαιρετῷ, εὐχαριστοῦντες, προσκυνοῦντες, * προσφέ-

(4) MS: ει.
(5) MS: τοπνατο.
(6) Set apart by red dots at the beginning and end and with a *lām-alif qāf* in the margin. This presumably means, "Do not say".
(7) MS: τη.
(8) MS: σι.

ρομέν (9) σοι τὴν θυσίαν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρείαν ταύτην, ἣν προσφέρει σοι, Κύριε, πάντα τὰ ἔθνη τῶν πιστῶν, ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν, ἀπὸ ἄρκτου καὶ μέχρι μεσημβρίας· ὅτι μέγα τὸ ὄνομά σου, Κύριε, ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα
F. 114v°. προσφέρεται (10) * τῷ παναγίῳ σου ὀνόματι, καὶ θυσία καθαρὰ ἐπὶ θυσίᾳ, καὶ προσφορά.

Ὁ λαός.. Κύριε, ἐλέησον.

اوشية السلامة

4. – [Oratio pacis].

Διὸ δεόμεθα (11) καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθέ, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνήσθητι, Κύριε, τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας, μόνης, καθολικῆς, καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας, μόνης, καθολικῆς, καὶ ἀποστολικῆς, ὀρθοδόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, καὶ σωτηρίας παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ φιλοχριστοῦ (12) λαοῦ, καὶ
F. 115r°. γαλήνης ἐν παντὶ τόπῳ, καὶ ἀφέσεως * ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

وتكمل بقية الاوكية من قدّاس باسيليوس من ورقة 24(+)

[Et absolvitur reliqua oratio ab anaphora Basilii, a folio 24.]

F. 29r°. * Τῆς ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης μέχρι τῶν περάτων αὐτῆς, καὶ πάντων τῶν λαῶν καὶ πάντων τῶν ποιμνίων. Τὴν ἐξ οὐρανοῦ εἰρήνην
F. 29v°. βράβευσον ταῖς ἁπάντων * ἡμῶν καρδίαις· ἀλλὰ καὶ τοῦ βίου τούτου τὴν εἰρήνην ἡμῖν δώρησαι· τὸν βασιλέα, τὰ στρατιωτικὰ τάγματα, τοὺς ἄρχοντας, βουλάς, δήμους, γείτονας (13) ἡμῶν, εἰσόδους καὶ ἐξόδους

(+) [*Editor's note*: For the sake of clarity we had to abandon the use of Coptic figures which appear in the Arabic rubrics. We substitute for them the corresponding common ones.]

(9) MS: προσφορομεν.

(10) The following four lines of text have been scraped away. There is also in the margin at this point another *lām-alif qāf*, "Do not say". At the bottom of the page there remain two lines of text that anticipate what comes a little later: *Ὁ λαὸς λέγει*. Κύριε, ἐλέησον. (*Ὁ ἱερεύς*.) Τὴν ἐξ οὐρανοῦ εἰρήνην βράβευσον. What follows on the *verso* of this leaf, however, is the continuation of the interrupted text.

(11) MS: δεμεθα.

(12) MS: φιλουχυ.

(13) MS: γιτωνιας.

ἡμῶν, ἐν πάσῃ εἰρήνῃ κατακόσμησον. Βασιλεῦ τῆς εἰρήνης, τὴν σὴν εἰρή-
F. 30r°. νην δὸς ἡμῖν· πάντα γὰρ ἀπέδωκας ἡμῖν. * Κτῆσαι ἡμᾶς, ὁ Θεός· ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν· τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν. Ζωοποίησον τὰς ἁπάντων ἡμῶν ψυχὰς (14) διὰ τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος· καὶ μὴ κατισχύσῃ θάνατος ἁμαρτίας καθ' ἡμῶν (15) τῶν δούλων σου, μηδὲ κατὰ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.

F. 115r°. **5. – * *Περὶ τῶν νοσούντων* (16).**

Τοὺς νοσοῦντας τοῦ λαοῦ σου, Κύριε, ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς ἴασαι.

Ὁ διάκονος. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν νοσούντων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν ἐν πάσῃ ἀσθενείᾳ, ἐνθάδε καὶ ἐν παντὶ τόπῳ, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν χαρίσηται αὐτοῖς ῥῶσίν τε καὶ (17) σωτηρίαν καὶ ἴασιν· καὶ ἡμῖν ἰσχὺν καὶ δύναμιν παρασχεῖν καταξιώσῃ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 115v°. Ἀπόστησον ἀπ' αὐτῶν τε καὶ ἀφ' ἡμῶν πᾶσαν νόσον * καὶ πᾶσαν μαλακίαν· τὸ πνεῦμα τῆς ἀσθενείας ἐξέλασον ἀπ' αὐτῶν.

وتكمل بقية الاوكية من ورقة 98

[Et absolvitur reliqua oratio a folio 98:]

F. 101v°. * Τοὺς ἐν μακροῖς ἀρρωστήμασι προκατακειμένους ἐξανάστησον· παρακάλεσον τοὺς καταπονουμένους ἢ ἐνοχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων· ἐλευθέρωσον τοὺς ἐν φυλακαῖς, ἢ ἐν μετάλλοις, ἢ ἐν δίκαις,
F. 102r°. ἢ ἐν καταδίκαις, * ἢ ἐν ἐξορίᾳ, ἢ αἰχμαλωσίᾳ, ἢ πικρᾷ δουλείᾳ, ἢ φόροις κατεχομένους· πάντας ἐλέησον, πάντας ἐλευθέρωσον· ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ λύων τοὺς πεπεδημένους, ὁ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους, ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπηλπισμένων, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ πα-
F. 102v°. ράκλησις τῶν ὀλιγοψυχούντων, * ἡ παραμυθία τῶν λυπουμένων, ἡ ἀνάστασις (18) τῶν πεπτωκότων, ὁ λιμὴν τῶν χειμαζομένων. Πάσῃ ψυχῇ χριστιανῇ θλιβομένῃ καὶ περιεχομένῃ δὸς ἔλεος, δὸς ἄνεσιν, δὸς ἀνάψυξιν. Ἀλλὰ καὶ ἡμῶν, Κύριε ὁ Θεός, τὰς κατὰ ψυχὰς ἀσθε-

(14) MS: ψυχης.
(15) MS: ημι.
(16) MS: νοσσουντων.
(17) MS: *deest*.
(18) MS: ναστασις.

F. 103r°. νείας ἴασαι, καὶ τὰς σωματικὰς νόσους θεράπευσον. * Ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐπίσκοπε πάσης σαρκός, ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου.

F. 115v°. *Ὁ *λαός*. Κύριε, ἐλέησον.

اوكية المسافرين

6. – Ὁ *ἱερεύς*. [Oratio (pro) iter facientibus].

Τοὺς ἀποδημήσαντας ἡμῶν ἀδελφούς.

Ὁ *διάκονος*. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀποδήμων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ, ἢ μελλόντων ἀποδημεῖν ἁπανταχοῦ, ⌈καὶ παντοδαπῶς (19), ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐπιστρέψῃ αὐτοὺς εἰς τὰ οἰκεῖα αὐτῶν μετ' εἰρήνης καὶ σωτηρίας, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ *λαός*. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ *ἱερεύς*. Ἢ μέλλοντας (20) ἀποδημεῖν ἐν παντὶ τόπῳ κατευό-
F. 116r°. δωσον, * εἴτε διὰ θαλάσσων, ἢ ποταμῶν, ἢ λιμνῶν, ἢ ὁδοιποριῶν, ἢ οἱῳδήποτε (21) τρόπῳ τὴν πορείαν ποιουμένους· πάντας πανταχοῦ ἀποκατάστησον εἰς λιμένα εὔθετον, εἰς λιμένα εὔδιον, εἰς λιμένα σωτήριον· σύμπλους (22) καὶ συνοδοίπορος (23) αὐτοῖς γενέσθαι καταξίωσον· ἀπόδος τοῖς ἰδίοις χαίροντας χαίρουσιν, ὑγιαίνοντας ὑγιαίνουσι· σύμπραξον τοῖς δούλοις σου εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν. Ἀλλὰ καὶ ἡμῶν, Δέσπο-
F. 116v°. τα Κύριε, τὴν παρεπιδημίαν τὴν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, ἀβλαβῆ * δὲ καὶ ἀχείμαστον καὶ ἀτάραχον μέχρι τέλους διαφύλαξον.

Ὁ *λαός*. Κύριε, ἐλέησον.

7. – Ὁ *ἱερεύς*. *Περὶ τῶν καρπῶν*. Τοὺς καρποὺς τῆς γῆς, Κύριε, εὐλόγησον· σώους καὶ ἀβλαβεῖς ἡμῖν αὐτοὺς διαφύλαξον.

Ὁ *διάκονος*. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ἀέρων, καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς, καὶ πάντων τῶν δένδρων, καὶ πασῶν τῶν (24) ἀμπέλων,

(19) Added in the margin *prima* (?) *manu* (MS: πανταδαπως). The phrase is found in the Coptic of the modern missal (*Kitāb al-ḫulāgi al-muqaddas*, ed. ʿAṭallāh Arsānīyūs al-Muḥarraqi, Cairo 1959, p. 575), but there it is preceded by a longish phrase that is lacking here.

(20) MS: μελλον.

(21) MS: ωδηποτε.

(22) MS: συμπλοις.

(23) MS: συνοδιπορις.

(24) MS: *deest*.

καὶ πάντων τῶν ξύλων, καρπίμων καὶ ἀκάρπων, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ καὶ τελεσφορήσῃ ἐν εἰρήνῃ, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

F. 117r°. * *Ὁ λαὸς λέγει.* Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεὺς λέγει. Εὔφρανον πάλιν καὶ ἀνακαίνισον τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.

تكمل من قداس باسيليوس من ورقة 42

[Absolvitur ab anaphora Basilii, a folio 42:]

F. 45v°. F. 46r°. * Τοὺς αὔλακας αὐτῆς μέθυσον· πλήθυνον * τὰ γεννήματα (25) αὐτῆς· παράστησον ἡμῖν αὐτὸ εἰς (26) σπέρμα καὶ εἰς θερισμόν. Καὶ νῦν εὐλογῶν εὐλόγησον· τὴν ζωὴν ἡμῶν οἰκονόμησον. Εὐλόγησον τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός (27) σου διὰ τοὺς πτωχοὺς τοῦ
F. 46v°. λαοῦ, διὰ τὴν χήραν καὶ τὸν ὀρφανόν, διὰ τὸν ξένον * καὶ τὸν προσήλυτον, καὶ δι' ἡμᾶς πάντας τοὺς ἐλπίζοντας ἐπί σοι, καὶ ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον· οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ πάντων εἴς σε ἐλπίζουσι, καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ. Ποίησον μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἀγαθότητά σου, ὁ διδοὺς τροφὴν πάσῃ σαρκί· πλήρωσον χαρᾶς
F. 47r°. καὶ * εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν· ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες, περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν, τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου τὸ ἅγιον.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 117r°. **8. – * *Περὶ τῶν ποταμίων.***

Τὰ (28) ποτάμια ὕδατα ἀνάγαγε ἐπὶ τὸ μέτρον (29) αὐτῶν κατὰ τὴν σὴν χάριν.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τούτῳ, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ αὐτά, καὶ ἀναγάγῃ κατὰ τὸ μέτρον αὐτῶν, καὶ δώσῃ (30) χαρὰν τῷ προσώπῳ τῆς γῆς, καὶ ἐκθρέψῃ ἡμᾶς (31) τοὺς υἱοὺς τῶν

(25) MS: γενημα.
(26) MS: ι.
(27) MS: χρηστοτητο.
(28) MS: το.
(28) MS: μετρου.
(30) MS: δωη.
(31) MS: μας.

F. 117v°. ἀνθρώπων, * καὶ δώσῃ ῥώμην τοῖς κτήνεσι, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (32).

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Εὔφρανον πάλιν. 42 تكمل من ورقة [Absolvitur a folio 42. (33)]

9. – *Περὶ τῶν ὑετῶν.*

Τοὺς ἀγαθοὺς ὑετοὺς κατάπεμψον ἐπὶ τοὺς χρῄζοντας καὶ ἐπιδεομένους τόπους.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἀγαθῶν ὑετῶν, καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς, καὶ τῶν χόρτων καὶ βοτανῶν τῶν ἀγρῶν, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ αὐτούς, ὑπεραυξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι ἕως ἂν πληρωθῶσι καλῶς πάνυ, καὶ σπλαγχνίσθῃ περὶ τοῦ
F. 118r°. * πλάσματος οὗ ἐποίησαν αἱ χεῖρες αὐτοῦ (34), καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Εὔφρανον πάλιν. 42 وتكمل من ورقة [Et absolvitur a folio 42 (33)].

10. – *Περὶ τοῦ βασιλέως* (35).

Τὸν βασιλέα τῆς γῆς ἐν εἰρήνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ διαφύλαξον αὐτόν.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν φιλοχρίστων (36) ἡμῶν βασιλέων, εἰς τὸ στηριχθῆναι αὐτῶν τὴν βασιλείαν, καὶ καθυποταχθῆναι αὐτοῖς πάντα ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, ἐμφύλιόν τε καὶ ἀλλόφυλον, καὶ τοῦ διδόναι ἡμῖν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν ἐλέη καὶ οἰκτιρμοὺς
F. 118v°. ἐνώπιον πάντων τῶν κραταιῶν (37) * βασιλέων καὶ κριτῶν, καὶ ἐπιστρέψαι αὐτῶν τὰς καρδίας ἐφ' ἡμᾶς εἰς τὰ ἀγαθὰ εὖ μάλα πάντοτε, καὶ ἀφιέναι (38) ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ ἱερεύς. Καθυπόταξον αὐτῷ πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη τὰ τοὺς (39)

(22) MS: ημας.
(33) As above.
(34) MS: *deest*, but found in the Coptic of the modern missal.
(35) MS: βασιλιος.
(36) MS: φιλοχυ.
(37) MS: κρατιων.
(38) MS: εφιεμε.
(39) MS: του.

πολέμους θέλοντα, πρὸς τὴν ἡμῶν πάντων εὐθηνίαν· λάλησον εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἀγαθὰ περὶ τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας, μόνης, καθολικῆς, καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας· δὸς αὐτῷ εἰρηνικὰ φρονεῖν πρὸς ἡμᾶς
F. 119r°. καὶ πρὸς τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἤρεμον * καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι· ὅτι (40) εἴς σε καταληφθῶμεν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

11. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τῶν κοιμηθέντων.* Τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν τὰς ψυχὰς ἐκεῖ λαβὼν ἀνάπαυσον, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν. Καὶ πάλιν μνησθεὶς, Κύριε, πάντων τῶν ἁγίων προπατόρων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι, ἁγίων πατέρων πατριαρχῶν, ἀποστόλων, προφητῶν, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν,
F. 119v°. μαρτύρων, ὁμολογητῶν, * ἐπισκόπων, διδασκάλων, ὁσίων, δικαίων καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει Χριστοῦ τετελειωμένου. Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ὑπερενδόξου, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· ης λεχθι η αυτη (41) τῆς ἀρχαγγελικῆς φωνῆς ἐπιλεγούσης· χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετά σου· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου· ὅτι σωτῆρα ἔτεκες (42) τῶν ψυχῶν ἡμῶν, τὸν Κύριον ἡμῶν,
F. 120r°. Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν· * τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου, προδρόμου, βαπτιστοῦ, καὶ μάρτυρος Ἰωάννου· τοῦ ἁγίου Στεφάνου, τοῦ πρωτοδιακόνου καὶ πρωτομάρτυρος· καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν, Μάρκου, ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ, τοῦ ὑποδείξαντος ἡμῖν ὁδὸν σωτηρίας· τοῦ ἁγίου τοῦ δεῖνος οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἐπιτελοῦμεν· καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου· οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἐσμὲν ἄξιοι (43), Δέσποτα, πρεσβεύειν ὑπὲρ τῆς ἐκείνων μακαριότητος,
F. 120v°. * ἀλλ' ἵνα καὶ αὐτοὶ παρεστηκότες τῷ φρικτῷ καὶ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ βήματι τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀντιπρεσβεύωσιν (44) ὑπὲρ τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος καὶ πτωχείας. Ἵλεως γένου ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν διὰ τὰς (45) πρεσβείας αὐτῶν τὰς ὁσίας, καὶ διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς.

(40) MS: τη.

(41) Thus in the MS. The phrase is unfortunately lacking in the modern Coptic missal and in the Byzantine Anaphora of Mark. It is possibly to be emended thus: ἧ ἐλέχθη αὐτὴ ὑπὸ (suggestion of R. Larson).

(42) MS: ετεκε (contrary to Byzantine Mark, Brightman 128:31).

(43) MS: αξιε.

(44) MS: αντιπρεσβευουσιν.

(45) MS: της.

Ὁ διάκονος λέγει... يقال هاهنا الترحيم ويقول الكاهن

[Dicuntur hic diptycha. Et dicit sacerdos:]

Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, Ἀρχιεπισκόπου Ἄββα
F. 121r°. δεῖνος (46), πάπα καὶ πατριάρχου * τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας, ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις (47) ἐν εἰρήνῃ, σῶον, ἔντιμον, ὑγιῆ, μακροημερεύοντα, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ.

ويقول الشماس بعد الترحيم

[Et dicit diaconus post diptycha:]

Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς μνήμης, κοιμήσεως, καὶ τελείας τῆς ἐν Χριστῷ ἀνέσεως, καὶ ἀφέσεως, καὶ μακαρίας ἀναπαύσεως πάντων τῶν ἐν πίστει καὶ σφραγῖδι Χριστοῦ προκοιμηθέντων (48), καὶ προαπελθόντων ἐξ
F. 121v°. ἡμῶν (49) χριστιανῶν ὀρθοδόξων, πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, * ἀνδρῶν, γυναικῶν, νηπίων (50), νέων, πρεσβυτῶν (51), καὶ πρεσβυτίδων, ἐνθάδε κειμένων καὶ ἁπανταχοῦ, τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν καὶ τῶν μὴ ἐντειλαμένων ἡμῖν, ὧν ἐπιγινώσκομεν καὶ ὧν οὐκ ἐπιγινώσκομεν, ὧν ὁ Κύριος τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐπιγινώσκει (52), ἀπὸ περάτων ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης, ἀπ' αἰῶνος καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο, ἁγίων πατέρων πατριαρχῶν, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, ἀσκη-
F. 122r°. τῶν, λαϊκῶν, καὶ πάντων ἱερατικῶν ταγμάτων· * ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν κατατάξῃ τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἐν παραδείσῳ τρυφῆς, καὶ ποιήσῃ (53) ἔλεος μεθ' ἡμῶν, καὶ ἀφήσῃ (54) ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον, Κύριε, ἐλέησον, Κύριε, ἀνάπαυσον. Ἀμήν.

(46) The scribe first wrote the Coptic equivalent: ⲛⲓⲙ.
(47) MS: εκκλησιας.
(48) MS: προκουμηθεντων.
(49) MS: ημ.
(50) MS: μηπιων.
(51) Corrected in the MS. from: πρεσβυτερων.
(52) MS: επιγνωσκι.
(53) MS: ποηση.
(54) MS: αφης.

بعد الترحيم يقول الكاهن سراً

[Post diptycha dicit sacerdos secrete:]

Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων ἡμῶν, ὀρθοδόξων ἀρχιεπισκόπων τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν σὺν αὐτοῖς (55) πᾶσιν. Πάλιν οὖν
F. 122v°. μνήσθητι * καὶ ὧν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα.

يقول الكاهن بقية اوشية الاموات بطريقة الجزن (56)

[Dicit sacerdos reliquam orationem defunctorum maesto tono].

Καὶ τούτων καὶ πάντων, Δέσποτα, ὧν εἴπομεν τὰ ὀνόματα (57) καὶ ὧν οὐκ εἴπομεν, ἐν πίστει Χριστοῦ προαναπαυσαμένων, καὶ ὧν ἕκαστος ἡμῶν ἔχει κατὰ διάνοιαν καὶ ὧν οὐκ ἔχομεν κατὰ διάνοιαν· πάντων τὰς ψυχὰς ἀναπαῦσαι καταξίωσον ἐν κόλποις τῶν ...

ويكمل بقية الاوشية من ورقة 101 قد كتب

[Et absolvit reliquam orationem; a folio 101 exscripta est.]

F. 104r°. * ... ἁγίων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ἔκθρεψον, σύναψον εἰς τόπον χλόης, ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως, ἐν παραδείσῳ τρυφῆς, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, ἐν τῇ λαμ-
F. 104v°. πρότητι τῶν ἁγίων σου. Συνανέγειρον, ὁ Θεός, * καὶ τὴν σάρκα αὐτῶν ⌈ἐν ᾗ ὥρισας ἡμέρᾳ (58), κατὰ τὰς ἀληθεῖς (59) καὶ ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας, χαριζόμενος αὐτοῖς κατὰ τῶν ἐπαγγελίων σου ἀγαθὰ ἃ ὁ ὀφθαλμὸς (60) οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασας, ὁ Θεός, τοῖς ἀγαπῶσι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον.
F. 105r°. Ὅτι οὐκ ἐστιν τοῖς δούλοις σου θάνατος, * ἀλλὰ μετάθεσις. Εἴ τι δὲ αὐτοὶ πεπλημμέληνται ἢ παρεώρανται, ὡς ἀνθρώποις (61) σάρκα φορέσασι καὶ τὸν κόσμον (62) οἰκήσασι, σὺ ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος

(55) MS: ις.
(56) *Bi-ṭarīqat al-ḥuzn,* conjectural reading suggested by Père Samir Khalil.
(57) MS: ονομετα.
(58) Corrected in the margin to: ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ὥρισας.
(59) MS: αληθιε.
(60) Corrected in the MS. from: οφθαλμις.
(61) MS: ανοι.
(62) MS: κοσμο.

Θεός, παριδεῖν καταξίωσον, ὅτι οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' ἂν μιᾷ ἡμέρᾳ ᾖ ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Αὐτῶν μὲν ἐκεῖ, Κύριε, τὰς
F. 105v°. ψυχὰς λαβὼν ἀνάπαυσον καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξίωσον. * Ἡμῶν δὲ πάντων τὰ τέλη χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα ἐνώπιόν σου, Κύριε, καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου (63).

F. 122v°. **12.** – * *Περὶ τῶν προσφορῶν.*

Τῶν προσφερόντων εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος
F. 123r°. τὰς θυσίας, τὰς * προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια (64).

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν προκειμένων ἁγίων, ἐνδόξων, ἐπουρανίων, ἀρρήτων, φοβερῶν, φρικτῶν, τιμίων, θείων (65) δώρων, καὶ σωτηρίας τῶν προσενεγκάντων, καὶ δι' ὧν προσήγαγον, καὶ ἀντιλήψεως τοῦ παρεστῶτος καὶ προσφέροντος ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, ἱερέως τοῦ δεῖνος· ὅπως Κύριος (66) ὁ Θεὸς ἡμῶν ἀνταμείψῃ αὐτοῖς ἐν τῇ ἐπουρανίῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ καταπέμψῃ ἡμῖν τὴν θείαν χάριν καὶ τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ ποιήσῃ ἔλεος μεθ' ἡμῶν,
F. 123v°. * καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Πρόσδεξαι, ὁ Θεός, ἐπὶ τὸ ἅγιον...

تكمل بقية الاوكية من ورقة 103 كتبت

[Absolvitur reliqua oratio; a folio 103 exscripta est.]

F. 106r°. * ... καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, εἰς τὰ μεγέθη σου, εἰς τὸν οὐρανόν, διὰ τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας. Ὡς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου
F. 106v°. Ἀβέλ, καὶ τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, * ⌈Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, Κορνηλίου τὰς προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας (67), καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτά, οὕτως οὖν καὶ τὰ εὐχαριστήρια τῶν δούλων σου πρόσδεξαι, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρύφα καὶ παρρησίᾳ, βουλομένων καὶ οὐκ
F. 107r°. ἐχόντων, καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς * προσφορὰς προσενεγκάντων σοι· ⌈πάντων τὰς προαιρέσεις ἀποδεξάμενος, ἀγαθὸς μισθαποδότης αὐτοῖς γενέσθαι καταξίωσον (68) ἀντιδὸς αὐτοῖς ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα,

(63) *Lege* (as elsewhere): + Ὁ *λαός*. Κύριε, ἐλέησον.
(64) MS: ευχαριστια (but the correct reading is found on f. 106r°).
(65) MS: θεων.
(66) *Lege*? Χριστὸς (as in all the other diaconal exhortations).
(67) Marked with a *lām-alif qāf*, "Do not say".
(68) Also marked with a *lām-alif qāf*, "Do not say".

ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια·
F. 107vº. τοὺς οἴκους αὐτῶν * εὐλόγησον, τὰ ταμιεῖα αὐτῶν ἔμπλησον τῶν σῶν ἀγαθῶν, περιχαράκωσον ταῖς ἀγγελικαῖς καὶ ἀρχαγγελικαῖς σου δυνάμεσι· καὶ ὡς αὐτοὶ ἐμνήσθησαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος ἐπὶ τῆς γῆς, μνήσθητι αὐτῶν, Κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου· καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι τούτῳ
F. 108rº. μὴ ἐγκαταλίπῃς αὐτούς, * μηδὲ ἐν τῷ μέλλοντι μὴ παραδῷς (69).

F. 123vº. * *Ὁ λαὸς λέγει.* Κύριε, ἐλέησον.

13. – *Ὁ ἱερεύς.* Μνήσθητι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως (70), Ἀλεξανδρείας.

Ὁ διάκονος. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ εὐσταθείας καὶ μακροημερεύσεως τοῦ τιμίου πατρὸς ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Αἰγυπτίας,
F. 124rº. καὶ οἰκουμενικοῦ κριτοῦ, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ζωογονήσῃ * ἡμῖν αὐτὸν εἰς τὰ πολλὰ ἔτη, καὶ ἐξέληται ἀπὸ πάσης σατανικῆς ἐπηρείας καὶ πονηρᾶς ἐπισυμβάσεως, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς(71)·. Ὃν προέγνως καὶ προώρισας προχειρίσασθαι τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ συντηρῶν (72) συντήρησον ἡμῖν αὐτὸν ἔτεσι πολλοῖς καὶ χρόνοις εἰρηνικοῖς, ἐκτελοῦντα αὐτὸν τὴν ὑπό σου ἐμπεπιστευμένην αὐτῷ ἁγίαν ἀρχιερωσύνην, κατὰ τὸ ἅγιον καὶ
F. 124vº. μακάριόν σου θέλημα, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, * καὶ ποιμαίνοντα τὸν λαόν σου ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ· εἰρήνην καὶ ὑγεῖαν αὐτῷ τε καὶ ἡμῖν χαριζόμενος ἐκ πασῶν τῶν ἡμέρων· τὰς δὲ εὐχὰς αὐτοῦ ἃς ποιεῖται ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ αὐτοῦ, πρόσδεξαι ἐπὶ τὸ οὐράνιον (73) καὶ εὐλογημένον σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας· πάντα μὲν ἐχθρὸν αὐτοῦ, ὁρατὸν ἢ ἀόρατον, σύντριψον καὶ καθυπόταξον ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἐν τάχει· αὐτὸν δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ ἐν εἰρήνῃ καὶ δικαιοσύνῃ διαφύλαξον.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

(69) MS: παραδης.
(70) MS: μεγαλουπολεως.
(71) Also marked with a *lām-alif qāf,* "Do not say".
(72) MS: συνθηρων.
(73) In the margin in red ink: εὐλογικὸν (exactly where and how the correction or addition is supposed to be made is unclear).

F. 125r°. **14.** – * *Περὶ τῶν ἐπισκόπων.*

Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῶν ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν πατέρων ἡμῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων, καὶ πάντων τῶν ταγμάτων τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, καὶ πάντων τῶν λαῶν τῶν πιστῶν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς οἰκουμένης, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν μετ' αὐτῶν ᾖ, καὶ φρουρήσῃ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Πρεσβυτέρων, διακόνων, ὑποδιακόνων, ἀναγνωστῶν,
F. 125v°. ψαλτῶν, ἐπορκιστῶν (74), * μοναζόντων (75), ἀειπαρθένων, ἐγκρατῶν, χηρῶν, ὀρφανῶν, λαϊκῶν τῶν ἐν σεμνοῖς γάμοις καὶ τεκνογόνοις (76), τῶν παραθεμένων (77) ἡμῖν τοῦ μεμνῆσθαι αὐτῶν καὶ τῶν μὴ παραθεμένων, γνωστῶν ἡμῖν καὶ ἀγνώστων, ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ φίλων· ὁ Θεός, φεῖσαι αὐτῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

15. – *Περὶ τῶν λοιπῶν.*

Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἐγκαταλίμματος τῶν ὀρθοδόξων τῶν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ὑπολοίπων λαῶν τῶν
F. 126r°. πιστῶν ἐν παντὶ τόπῳ (78) τῆς πάσης οἰκουμένης, * ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν στηρίξῃ αὐτοὺς ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει, καὶ λυτρώσηται αὐτοὺς ἐκ παντοίου μηχανήματος τοῦ ἐχθροῦ, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

16. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τῶν πόλεων.* Μνήσθητι, Κύριε, σωτηρίας τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως, καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, καὶ τῆς περιχώρου αὐτῆς.

(74) Whereas the third and fourth letters are illegible, the second is certainly not a ξ, but most probably a π. This rare word is also found in the Anaphora of Gregory in this manuscript.

(75) Marginal correction or addition in red ink, partially cut away by the binders: ——ωνηδι
——τησκε
——εδοπι
——ις.

(76) MS: τεκνογιις.

(77) MS: παρθεμενων.

(78) MS: τοτω.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς σκέπης καὶ βοηθείας καὶ λυτρώσεως τῆς ταπεινῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, καὶ πάσης πόλεως τῶν πιστῶν, καὶ παντὸς καταλύματος, καὶ πάντων τῶν κατοικούντων ἐν
F. 126vº. αὐτοῖς, * ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν φρουρήσῃ αὐτοὺς (79) ἀπὸ λιμοῦ καὶ λοιμοῦ, σεισμοῦ καὶ καταποντισμοῦ, πυρὸς καὶ μαχαίρας, καὶ φυλάξῃ ἡμᾶς τε καὶ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ, καὶ πάσης ἐπιβουλῆς τῶν ὑπεναντίων, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν (80) τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας καὶ κώμης, καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ (81) πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς, καὶ πάντων μοναστηρίων ὀρθοδόξων, καὶ οἴκων πιστῶν, καὶ εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτῶν· καὶ δια-
F. 127rº. φύλαξον αὐτούς τε καὶ ἡμᾶς ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει * ἕως ἐσχάτης ἡμῶν ἀναπνοῆς· αὐτὴ γὰρ μόνη ἐστὶν ἡ ἐλπὶς ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

17. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τῶν* (82) *ἐνεστώτων καὶ τῶν* (82) *ἀπόντων.* Μνήσθητι, Κύριε, τῶν παρεστηκότων ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ τούτῳ, καὶ συνευχομένων ἡμῖν κατ᾿ ὄνομα.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν συνελθόντων καὶ συνευξαμένων ἡμῖν ἐν τῷ πανσέμνῳ (83) ναῷ καὶ ἁγίῳ οἴκῳ τούτῳ, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐλεήσῃ καὶ διατηρήσῃ αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς ἀτόπου δόγματος, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

F. 127vº. *Ὁ ἱερεύς.* * Καὶ τῶν ἀπολιμπανομένων πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν, καὶ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς πάσης οἰκουμένης· φρούρησον αὐτούς τε καὶ ἡμᾶς παρ᾿ ἐμβοληθέντων (84) δυνάμεων, καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν τοῦ διαβόλου πεπυρωμένων βελῶν, καὶ πάσης ἐνέδρας διαβολικῆς, καὶ παγίδος τοῦ δικαιώματος τοῦ ψεύστου.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

18. – *Περὶ τῶν* (82) *δεομένων.*

Μνήσθητι, Κύριε, πάντων τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς ἐντεύξεσι καὶ δεήσεσιν αἷς ποιούμεθά σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.

(79) MS: αυαυτους.
(80) MS: ημινα.
(81) MS: ορθοδω.
(82) MS: τυ.
(83) MS: πανσεπτω.
(84) MS: εμβοληθεων. My restoration is conjectural.

F. 128r°. *Ὁ διάκονος λέγει.* * Προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῦ μεμνῆσθαι αὐτῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἡμετέραις, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν μνημονεύων (85) αὐτῶν πάντων εἰς ἀγαθὸν πάντοτε, καὶ διασκεδάσῃ πᾶσαν (86) βουλὴν πονηρὰν κινουμένην καθ' ἑαυτῶν, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Καὶ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς ταύτης, ὧν πάντοτε μεμνήμεθα, καὶ ὧν ἕκαστος ἡμῶν ἔχει κατὰ διάνοιαν· καὶ
F. 128v°. τὴν νῦν γενομένην (87) μνήμην αὐτῶν ποίησον αὐτοῖς * γενέσθαι ἀντὶ (88) τείχους ὀχυροῦ (89) πᾶσαν ἀποκρουομένην δαιμόνων βλάβην καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλήν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ διάκονος λέγει. Κλίνατε Θεῷ (90) μετὰ (φόβου).

يقال سراً

19. – [Dicitur secrete.]: Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας καὶ ταλαιπώρου ψυχῆς, καὶ δός μοι τοῦ συνιέναι τι τὸ μέγεθος τῆς τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου σου παραστάσεως, καὶ πᾶσαν ἔκκοψον τῆς ἀγνοίας καὶ νεότητος ἡδονὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἵνα μὴ γένηταί μοι τοῦτο φορτίον ἐν τῇ ἀπολογίᾳ τῆς φοβερᾶς ἐκείνης τῆς ἡμέρας· καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης
F. 129r°. ἐνεργείας τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως· * καὶ μὴ συναπολέσῃς με ταῖς ἀνομίαις μου, μηδὲ εἰς τὸν αἰῶνα μηνίσας τηρήσῃς τὰ κακά μοι, μηδὲ καταδικάσῃς με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς (91) γῆς, ἀλλ' ἐν ἐμοὶ δείξῃς πᾶσαν τὴν ἀγαθωσύνην σου, ὅτι ἀνάξιον ὄντα σώσεις με κατὰ τὸ πολὺ ἔλεός σου. *Ἐκφωνήσει.* Ἵνα αἰνέσω (92) σε διὰ παντὸς ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις (93) τῆς ζωῆς μου.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

20. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τῶν ἐν ἱερωσύνῃ.* Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τοῦ

(85) *Lege?* μνημονεύσῃ.
(86) MS: πασαμ.
(87) MS: γεναμενην.
(88) Corrected in the MS. from: ονθι.
(89) *Lege?* + πρὸς.
(90) MS: θυ̅.
(91) MS: τη.
(92) MS: ινεσω.
(93) MS: ημερας.

ἐνταῦθά σου ἱερατείου, καὶ πάντων τῶν ἱερατικῶν ταγμάτων, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου τοῦ περιεστῶτος ἐνώπιόν σου.

F. 129v°. *Ὁ διάκονος λέγει.* * Προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἐνθάδε τιμίου ἱερατείου, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ αὐτὸ καὶ βεβαιώσῃ (94) κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, καὶ τοὺς παρεστηκότας ἐν αὐτῷ ὡς ἐν τῇ ἐπουρανίῳ Ἰερουσαλὴμ πανηγυρίζοντας, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεὺς λέγει. Μνήσθητι, Κύριε, Κύριε, ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ἀναξίων δούλων σου, καὶ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐξάλειψον (95), ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεός· συμπάρεσο ἡμῖν λειτουργοῦσι τῷ παναγίῳ σου ὀνόματι (96).

F. 130r°. **Ὁ λαὸς λέγει.* Κύριε, ἐλέησον.

21. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τῶν ἐπισυναγωγῶν.* Τὰς ἐπισυναγωγὰς ἡμῶν, Κύριε, εὐλόγησον.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἁγίας ταύτης, καὶ ἐπισυναγωγῶν πάντων τῶν λαῶν ὀρθοδόξων, ἵνα Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν κτήσηται ἐν ὁμονοίᾳ καὶ ἀγάπῃ, καὶ τελεσφορήσῃ αὐτὰς ἐν τῇ τριαδικῇ πίστει ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς, καὶ ἀφήσῃ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν (97).

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Τὴν εἰδωλολατρείαν τελείως ἐκρίζωσον ἀπὸ τοῦ κόσ-
F. 130v°. μου, * τὸν Σατανᾶν καὶ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν καὶ πονηρὰν δύναμιν σύντριψον, καὶ καθυπόταξον ὑπὸ τοὺς (98) πόδας ἡμῶν ἐν τάχει· τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας αὐτὰ κατάργησον· παῦσον τὰ σχίσματα· τὰς αἱρέσεις ἐξαφάνισον. Τοὺς ἐχθροὺς τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας, Κύριε, ὡς καὶ πάντοτε καὶ νῦν ταπείνωσον· γύμνωσον αὐτῶν τὴν ὑπερηφανίαν· δεῖξον αὐτοῖς ἐν τάχει τὴν ἀσθένειαν αὐτῶν· τὸν
F. 131r°. φθόνον αὐτῶν κατάργησον· * τὰς ἐπιβουλὰς αὐτῶν καὶ τὰς μαγγανείας αὐτῶν, τὰς πανουργίας αὐτῶν καὶ τὰς καταλαλιὰς αὐτῶν ἃς ποιοῦσι καθ' ἡμῶν ἀπράκτους ποίησον, καὶ διασκέδασον αὐτῶν τὰς βουλάς, ὁ Θεός ὁ διασκεδάσας βουλὴν Ἀχιτοφέλ. Ἐξεγέρθητι (99), Κύριε, καὶ διασκορπισθήτωσαν πάντες οἱ ἐχθροί σου, καὶ φυγέτωσαν εἰς τὰ ὀπίσω

(94) MS: βεβιωση.
(85) MS: εξαλεψον.
(86) MS: ονοματα.
(97) MS: ημας.
(98) MS: τας.
(99) MS: εξηγερθητι, as in the Anaphora of Basil.

πάντες οἱ μισοῦντες τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. Τὸν δὲ λαόν σου τὸν πιστὸν
F. 131v°. καὶ ἀληθινὸν ποίησον ἐπ' εὐλογίαις χιλίας χιλιάδας * καὶ μυρίας μυριάδας (100), ποιοῦντας τὸ θέλημά σου τὸ ἅγιον.

Ὁ διάκονος λέγει. Οἱ καθήμενοι ἀνάστητε (101).

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Ὁ ἱερεύς. Λύτρωσαι (102) δεσμίους (103), ἐξέλου τοὺς ἐν ἀνάγκαις, πεινῶντας χόρτασον, διψῶντας πότισον, ὀλιγοψυχοῦντας παρακάλεσον, πεπτωκότας ἔγειρον, Γέστῶτας ἀσφάλησαι, ἐσκοτισμένους φωταγώγησον, σαλευομένους στήριξον, κατερραγμένους ἀνόρθωσον, νενοσηκότας ἴασαι (104), πεπλανημένους ἐπίστρεψον· πάντας εἰσάγαγε, ἀγαθὲ δυνατέ,
F. 132r°. εἰς τὴν ὁδὸν (105) τῆς σωτηρίας σου, * σύναψον αὐτοὺς (106) τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ καὶ τῷ λαῷ σου περιουσίῳ· ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (107) ἡμῶν, φρουρὸς ἡμῖν καὶ σκεπαστὴς κατὰ πάντα γενόμενος.

Ὁ διάκονος. Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε.

22. – *Ὁ ἱερεύς. Περὶ τοῦ τρισαγίου.* Σὺ γὰρ εἶ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καὶ δυνάμεως, καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, οὐ μόνον ἐν τῷ νῦν αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλ-
F. 132v°. λοντι. Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες * ἁγίων ἀγγέλων, καὶ ἀρχαγγέλων στρατιαὶ λειτουργούντων σοι. Σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφίμ, ἃ δυσὶ μὲν πτέρυξι κατακαλύπτονται (108) τὰ πρόσωπα, διὰ τὴν ἀθεώρητον καὶ ἀπερινόητόν σου θεότητα, καὶ δυσὶ τοὺς πόδας, καὶ δυσὶν ἱπτάμενα (109). καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον, ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ ἀσιγήτοις χείλεσι καὶ ἀδιαλείπτοις
F. 133r°. δοξολογίαις, * τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον (110), ᾄδοντα, βοῶντα, δοξολογοῦντα τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ, λαμπρᾷ τῇ φωνῇ· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος σαβαώθ· πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.

(100) MS: δας.

(101) MS: ανασθιτε.

(102) MS: Αυτροσε.

(103) MS: δεμιους.

(104) Marked in the margin with a *lām-alif qāf*, "Do not say". The MS. has κατερρεγμενους and ιασι.

(105) MS: αδον.

(106) MS: αυτου.

(107) Marginal correction: ἀνομιῶν.

(108) MS: καταλυπτοντε.

(109) MS: ηταμενα.

(110) Also marked in the margin with a *lām-alif qāf*, "Do not say". The MS. has εκραγεν and ετερον. ὕμνον has been corrected from: ημων.

Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνήσει. Πάντοτε μὲν τὰ πάντα σε ἁγιάζει. Ἀλλὰ καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων, δέξαι, Δέσποτα Κύριε, καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμόν, σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων σοι.

Ὁ λαὸς λέγει. Ἅγιος. Γ̄.

23. – *Ὁ ἱερεύς. Εὐχὴ σφραγῖδος τῶν* (111) *δώρων.* Πλήρης γάρ
F. 133vº. ἐστιν ἀληθῶς * ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης, διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πλήρωσον, ὁ Θεός, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρά σου εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος· καὶ εὐλογῶν εὐλόγησον. *Ἀμήν* (112). Καὶ ἁγιάζων ἁγίασον. *Ἀμήν.* Τὰ προκείμενά σου τὰ ἅγια, τίμια δῶρα ταῦτα, τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.

Ὁ λαός. Ἀμήν.

Ὅτι αὐτὸς ὁ μονογενής σου Υἱός, ὁ Κύριος καὶ Θεὸς καὶ σωτὴρ
F. 134rº. καὶ παμβασιλεὺς * ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν τοῦ παθεῖν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ ⌈τοῦ ὑπὲρ πάντων, ἑκουσίως, αὐθαιρέτως ὑφίστατο θανάτου σαρκὶ (113) διὰ τοῦ σταυροῦ.

(114) *Ὁ λαός.* Πιστεύομεν.

Συνανακλιθεὶς μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ μαθητῶν καὶ ἀποστόλων, ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων καὶ μακαρίων καὶ ζωοποιῶν αὐτοῦ χειρῶν, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρός σε, τὸν ἴδιον Πατέρα, Θεὸν ἡμῶν καὶ Θεὸν τῶν ὅλων, εὐχαριστή-
F. 134vº. σας. *Ἀμήν.* Εὐλογήσας. *Ἀμήν* (115). * Ἁγιάσας. *Ἀμήν.* Κλάσας, διέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών. Λάβετε, φάγετε. Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν κλώμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβών, καὶ κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρός σε, τὸν ἴδιον Πατέρα, ἡμῶν Θεόν τε καὶ Θεὸν τῶν ὅλων, εὐχα-

(111) MS: τυ.

(112) This and the following Amen's that I have italicized are written in red ink in the MS. and doubtlessly represent responses of the people; the MS., however, does not indicate this explicitly.

(113) Byzantine Mark (Brightman 132:17) has here: καὶ τὸν ὑπὲρ πάντων ὑφίστατο θάνατον σαρκί.

(114) Also marked in the margin with a *lām-alif qāf*, "Do not say".

(115) Lost from the corner of the leaf, but supplied by parallelism.

F. 135r°. ριστήσας. *Ἀμήν*. Εὐλογήσας. *Ἀμήν* (116). Ἁγιάσας. *Ἀμήν*. Γευσάμενος μετέδωκε * τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν (117) ἀνάμνησιν. Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

Ὁ λαὸς λέγει. Τὸν θάνατόν σου, Κύριε...

F. 135v°. **24.** – * Τὸν θάνατον τοίνυν, Δέσποτα Κύριε, Θεέ, Πάτερ παντόκρατορ, ἐπουράνιε Βασιλεῦ, τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, καταγγέλλοντες, καὶ τὴν μακαρίαν τριήμερον αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες, καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν, καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν σου, τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, καθέδραν, καὶ τὴν ἐπὶ (118) συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου μέλλουσαν ἀπ' οὐρανῶν δευτέραν καὶ φρικτὴν καὶ φοβερὰν καὶ ὑπερένδοξον
F. 136r°. αὐτοῦ παρουσίαν * προσδοκῶντες, ἐν ᾗ μέλλει ἔρχεσθαι κρῖναι τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε πονηρόν.

يصرخ الكاهن [Exclamat sacerdos]

Ὁ λαὸς λέγει. Κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε...

Σοὶ τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης, Πάτερ (119) ἅγιε. *Ὁ ἱερεὺς λέγει ἐν ἑαυτῷ*. Καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, μὴ καταισχύνῃς (120) ἡμᾶς τὴν αἰσχύνην (121) αἰώνιον, μηδὲ ἀποδοκημάσῃς ἡμᾶς ἐκ ποδῶν (122) σου,
F. 136v°. μὴ ἀπορρίψῃς ἡμᾶς * ἀπὸ τοῦ προσώπου σου, οὐ μὴ εἴπῃς ἡμῖν, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἀλλὰ δὸς ὕδωρ ταῖς κεφαλαῖς ἡμῶν, καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν (123) πηγὰς δακρύων, ὅπως κλαύσωμεν ἡμέ-

(116) Lost at the edge of the leaf, but again supplied by parallelism.
(117) Corrected in the MS. from: ημιν.
(118) MS: πι.
(119) MS: πηρ.
(120) MS: κατισχυνης.
(121) MS: ισχυνην.
(122) MS: πεδων.
(123) MS: ημ.

ρας καὶ νυκτὸς ([124]) ἐνώπιόν σου, ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν ἡμῶν, ὅτι ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα νομῆς σου. Ὑπέρβηθι ἡμῶν τὰς ([125]) ἀνομίας, συγχώρησον ἡμῖν τὰ παραπτώματα ἡμῶν, τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ, τὰ κρυπτά, τὰ φανερά, τὰ πρόδηλα,
F. 137rº. * τὰ λανθάνοντα, ἃ οἶδε τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα. Πρόσχες τῇ κραυγῇ καὶ τῷ στεναγμῷ τοῦ λαοῦ σου· ἄκουσον τῶν ἱκεσίων τῶν δούλων σου, καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας καὶ τὴν βεβήλωσιν τῆς καρδίας μου ὑστερήσῃς τὸν λαόν σου τῆς χάριτος ([126]) τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος. *Ἐκφωνήσει.* Ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύει σε καὶ λέγει.

Ὁ λαὸς λέγει. Ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ὁ Πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.

F. 137vº. *Ὁ ἱερεὺς λέγει Γ̅.* Ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ὁ Πατὴρ * ὁ παντοκράτωρ.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον. Γ̅.

Ὁ διάκονος λέγει. Κλίνατε Θεῷ ([127]).

Ὁ ἱερεὺς λέγει ἐν ἑαυτῷ. Καὶ ἐξαπόστειλον ἡμῖν ἐξ ὕψους ἁγίου σου, ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐξ ἀπεριγράπτων κόλπων σου, ἐκ θρόνου βασιλείας δόξης σου, αὐτὸν τὸν Παράκλητον, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἐνυπόστατον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀναλλοίωτον, τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις
F. 138rº. λαλῆσαν, τὸ πανταχοῦ παρὸν καὶ τὰ πάντα πληροῦν, ὑφ' οὐδὲν ([128]) * κινούμενον ([129]), καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον, ἐνεργοῦν δὲ αὐτεξουσίως καὶ οὐ διακονικῶς ἐφ' οὓς βούλεται τὸν ἁγιασμὸν εὐδοκίᾳ τῇ σῇ, τὸ ἁπλοῦν τῇ φύσει, τὸ πολυμερὲς τὴν ἐνέργειαν, τὴν τῶν θείων ([130]) χαρισμάτων πηγήν· τό σοι ὁμοούσιον, τὸ ἔκ σου ἐκπορευόμενον, τὸ σύνθρονον τῇ βασιλείᾳ σου καὶ τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ, τῷ Κυρίῳ ἡμῶν καὶ Θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ παμβασιλεῖ, Ἰησοῦ Χριστῷ· ἐφ' ἡμᾶς τοὺς δού-
F. 138vº. λους σου καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενά σου * τίμια δῶρα ([131]) ταῦτα ἃ προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου, ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα αὐτὰ εὐλογήσῃ καὶ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ὡς παντοδύναμος Θεός.

Ὁ διάκονος λέγει. Προσχῶμεν.

([124]) MS: νυκτις.
([125]) MS: *deest,* but found in the Coptic of the modern missal.
([126]) MS: χιριτος.
([127]) MS: θυ̅.
([128]) MS: ουουδεν.
([129]) MS: κενουμενον.
([130]) MS: θεων.
([131]) MS: τωρα.

Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνήσει. Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον εἰς τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τὸ τίμιον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ, τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ὁ λαὸς λέγει. Ἀμήν.

F. 139r°. *Ὁ ἱερεὺς λέγει ἐκφωνήσει.* Ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν * τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν.

Ὁ λαὸς λέγει. Κύριε, ἐλέησον.

Εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, εἰς ἀγάπην ἀνυπόκριτον, εἰς ὑπομονὴν τελείαν, εἰς ἐλπίδα βεβαίαν (132) καὶ ἀσφάλειαν (133), εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς εὐφροσύνην, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματός τε καὶ πνεύματος, εἰς δοξολογίαν τοῦ παναγίου σου ὀνόματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας,
F. 139v°. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. *Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνήσει.* Ἵνα σου καὶ ἐν τούτῳ, καθώς.

يقال الى حدّ القسمة من قدّاس باسيليوس من ورقة 47

25. – [Dicitur prooemium fractionis ab anaphora Basilii, a folio 47].

F. 50v°. Καὶ πάλιν εὐχαριστήσωμεν τῷ παντοκράτορι Θεῷ, τῷ Πατρὶ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι καὶ νῦν κατηξίωσεν ἡμᾶς στῆναι ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ τουτῳ, καὶ ἐπάραι χεῖρας, καὶ
F. 51r°. λειτουργῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ὀνόματι. Ἀυτὸν οὖν καρακαλέσωμεν, ὅπως καταξιώσῃ ἡμᾶς τῆς κοινωνίας καὶ μεταλήψεως τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων, τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὁ παντοκράτωρ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν.

وقد كتبت القسمة في ورقة 107 اخر قدّاس اغريغوريوس

26. – [Et exscripta est (oratio) fractionis folio 107, (ad) finem anaphorae Gregorii].

F. 110v°. Θεέ, φωτὸς γέννητορ, ζωῆς ἀρχηγέ, γνώσεως δωροδότα (134), χάριτος ποιητά, ψυχῶν εὐεργέτα, σοφίας θησαυρέ, ἁγιωσύνης διδάσκαλε, αἰώνων θεμελιωτά, εὐχῶν καθαρῶν δοχεῦ, ὁ τοῖς (135) ὁλοθυμῶς πεποι-

(132) MS: βεβιαν.
(133) *Lege?* ἀσφαλῆ.
(134) MS: δωραδοτα.
(135) Corrected in the MS. from: θις.

θόσιν ἐπί σε διδοὺς εἰς ἃ (136) ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακῦψαι, ὁ ἀναγαγὼν ἡμᾶς ἐξ ἀβύσσου εἰς (137) φῶς, ὁ δοὺς ἡμῖν ἐκ θανάτου εἰς ζωήν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν, ὁ τὸ ἐν ἡμῖν σκότος τῆς πλάνης . . . (138).

F. 139v°. صلاة تقال بعد ابانا الذي في السموات لكيرلص

27. – [Oratio dicenda post Pater noster qui es in coelis, Cyrilli]:

Ναὶ Κύριε, Κύριε, μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Οἶδεν γὰρ ἡ πολλή σου εὐσπλαγχνία ὅτι οὐ δυνάμεθα ὑπενεγκεῖν διὰ τὴν πολλὴν ἡμῶν ἀσθένειαν· ἀλλὰ ποίησον σὺν τῷ πειρασμῷ (139) καὶ τὴν ἔκβασιν, τοῦ δύνασθαι ἡμᾶς ὑπενεγκεῖν. Σὺ γὰρ ἔδωκας ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν . . . (140).

(136) Added interline in red ink.
(137) Corrected *alia manu* from: ι.
(138) A leaf is missing at this point.
(139) MS: πιρασμων.
(140) The MS. ends here. The prayer continues in BRIGHTMAN 136:16.

OCP, 45 (1979) 99-113

Zur Geschichte des Qala

Nächst dem Madrascha ist der Qala die zweite Hauptform der syrischen liturgischen Hymnik, wie jener echt syrischen Ursprungs. Wie der Madrascha ist der Qala allen drei syrischen Riten — syro-orthodox/antiochenisch, maronitisch, assyrisch/chaldäisch — gemeinsam. Was den Madrascha betrifft, vergleiche man dazu meine Studie *Madrasche und Seblata — Repertoireuntersuchungen zu den Hymnen Ephräms des Syrers*, in *Acta musicologica* 48, 1976, S. 113-150; was den Qala angeht, hat bereits William F. Macomber S. 238 seines Artikels *A theory on the origins of the Syrian, maronite and chaldean rites*, in *Orientalia Christiana Periodica* 39, 1973, S. 235-242, die Identität eines assyrischen Qala mit einem syrisch-orthodoxen Qala bemerkt. Für die Musikwissenschaft ergibt sich damit die Möglichkeit, auch für die Qale die Überlieferung der Melodien in den drei Riten zu vergleichen und zu prüfen, ob sie tatsächlich auf eine einzige Melodie zurückgehen, die dann mit großer Wahrscheinlichkeit die Originalmelodie sein dürfte. So habe ich in dem eben zitierten Artikel bereits Beispiele für die relativ gute Melodieerhaltung der Madraschamelodien gegeben und in der Studie *Syrischer und byzantinischer Oktoëchos-Kanones und Qanune* in *Orientalia Christiana Periodica* 44, 1978, S. 65-73, Melodien von byzantinischen Kanones mit den Melodien ihrer syrischen Übersetzungen verglichen, wobei sich nur in drei Fällen gute Übereinstimmung ergab, in den übrigen nur die Kadenzen, die in der byzantinischen und in der orientalischen Musik die Tonart charakterisieren, noch Ähnlichkeit zeigten. Für die syro-orthodoxen Qale, die eine eigene Wochentagsmelodie besitzen, die *Qale shhime*, habe ich in meiner Ausgabe der Qale *Die Melodien der jakobitischen Kirche* [II]: *Die Qāle gaoānāie des Beit Gazā*, = *Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl., 273. Band, 4. Abhandlung, Wien 1971, vermutet, daß die Wochentagsmelodie die Originalmelodie sein dürfte, da die Tonangaben der ältesten Handschriften (dort

S. 222 ff.) die der jetzigen Wochentagsmelodien sind; für die Qale, die nur die acht Vigilienmelodien in den acht Kirchentönen besitzen, besteht die Möglichkeit, daß die Melodie des Kirchentons, der in diesen Handschriften angegeben ist, die ursprüngliche ist. Man hätte zu der Ferialmelodie also acht Vigilien- oder Sonntagstöne hinzukomponiert, während man zu der ursprünglichen Vigilienmelodie nur die übrigen sieben Melodien hinzufügte, als man für jeden Qala acht verschiedene Melodien haben wollte, die in Zyklen von acht Wochen das ganze Kirchenjahr durchliefen. Durch Melodievergleich mit den Melodien des maronitischen und assyrischen Ritus läßt sich auch diese Frage entscheiden. Die maronitischen Melodien sind bereits von Paul Ashqar, *Mélodies liturgiques syro-maronites*, Jounieh (Libanon) 1939 veröffentlicht; die antiochenische Version der syrischen Melodien besitzen wir in der Ausgabe von Jules Jeannin, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, Paris 1925 und 1928; von der orthodoxen Melodieform habe ich *Die Melodien des Wochenbreviers* als *Die Melodien der jakobitischen Kirche* [I.], Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 262,1, Wien 1969, herausgegeben; von der chaldäischen Fassung habe ich die Melodien des Commune temporum als *Die Melodien des chaldäischen Breviers-Commune — nach den Traditionen Vorderasiens und der Malabarküste*, = *Orientalia Christiana Analecta* 178, Rom 1967, herausgebracht; einige Musikbeispiele der assyrischen Liturgie findet man im Abschnitt *Assyrisch-chaldäische Liturgie*, S. 69-83 meines Beitrages *Die Gesänge der syrischen Liturgien* zur *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik*, herausgegeben von K. G. Fellerer, Band 1, Kassel 1976, S. 69-98.

Die ältesten Handschriften, die Qale überliefern, sind der add. 14520 des Britischen Museums, den man in das 8./9. Jh. setzt, und der Vat. syr. 92, vollendet am 8. Oktober 823. Die erste Handschrift bezeichnet die Qale als *Ma'niātā quqiātā*, weil sie vom Töpfer Simeon erfunden seien. Diese Tradition und die Namen der Qale zeigen, daß die Handschrift syro-orthodox ist, — vgl. dazu meine Qala-Ausgabe S. 217-222. Die Überlieferung des Vat. syr. 92 hält Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 47, für noch älter als die Abtrennung der orientalischen Riten und behandelt die Qale unter den Werken Ephräms von weniger zuverlässiger Beglaubigung. Ich habe die Handschrift im Abschnitt *Säkulare syrisch-orthodoxe und syrisch-*

antiochenische Liturgie meines Beitrages *Die Gesänge der syrischen Liturgien* (siehe oben) aufgeführt, da sich einerseits Qale mit den syro-orthodoxen Namen in ihr finden, andererseits ich annahm, daß sich kaum eine assyrische Handschrift im syro-orthodoxen Kloster der ägyptischen Wüste finden werde. Aber der inzwischen vorgenommene Vergleich mit assyrischen Handschriften, den ich hier vorlege, zeigt, daß erheblich mehr Qale der Handschrift mit assyriscnen Handschriften gemeinsam sind als mit syro-orthodoxen und andererseits habe ich in meinem Artikel *Die syrischen Handschriften des Sinai-Klosters, Herkunft und Schreiber* in *Ostkirchliche Studien* 24, 1975, S. 281-308, auf S. 302 den assyrischen Charakter der Handschrift syr. 256 dieses melkitischen Klosters nachgewiesen. Diese Handschrift ist ebenso wie der Vat. syr. 92 ein Begräbnisrituale und wurde vollendet 1552 der griechischen Ära (1.9.1240-31.8.1241) und im Monat Dsul-Kada des islamischen Jahres 638 (April/Mai 1241). Der Vat. syr. 92 ist damit die bei weitem älteste assyrische liturgische Handschrift und auch der Sinai syr. 256 ist noch zwei Jahrhunderte älter als alle bisher bekannten liturgischen Handschriften des assyrischen Ritus, — vgl. meine Übersicht im Abschnitt *Assyrisch-chaldäische Liturgie* (siehe oben), S. 69/70. Zum Vergleich mit dem Vat. syr. 92 benutze ich neben dem Sinai syr. 256 die Begräbnisrituale Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz orient. quart 547 vom Jahre 1871 und orient. folio 1200 von Jahre 1614 und den Ḥudra orient. quart 1160 vom Jahre 1686, endlich die in Trichur 1954 erschienene assyrische und die 1907 in Mossul gedruckte chaldäische Begräbnisordung.

Der Vat. syr. 92 ist nach Gattungen geordnet und enthält der Reihe nach Qale, Karuzoata (Litaneien), Madrasche, Mimre und Qeriane (Lesungen). Die erste Lage ging verloren und mit ihr der 1. Qala und der Anfang des 2. Qala. Vorausgingen vielleicht Ṣlaoata (Gebete), wie sie in anderen Begräbnisorduungen enthalten sind. Der im Katalog der syrischen Handschriften der Bibliotheca Vaticana von Stephan Evodius und Joseph Simon Assemani 1758/1759 angegebene Titel steht im Deckel von später Hand und ist freie Erfindung. Im dort angegebenen Titel der Madrasche ... *dileh dMari Apreim,* ... *desselben Hl. Ephräm,* steht *dileh* nicht in der Handschrift; zudem gehen die Karuzoata voraus, deren Titel gänzlich unleserlich ist und die nicht von Ephräm stammen. Die Autorschaft Ephräms ist also vollständig ungewiß. Trotzdem sind die Qale auch in die Römische Ausgabe

der syrischen Werke Ephräms von Pietro Benedetti, der letzte, 3. Band nach dessen Tode von Stephan Evodius Assemani vollendet, aufgenommen worden. Da die syrischen Handschriften des syrischen nitrischen Klosters bekanntlich beim Transport in den Nil fielen, ist in ihnen und im Vat. syr. 92, der zu ihnen gehört, vieles, insbesondere die rot geschriebenen Überschriften, ausgewaschen und unleserlich geworden. Von den 31 Qale der Handschrift fehlen daher in der Römischen Ausgabe die Qale Nr. 1, 2, 3, 4, 10, 11, 19, 20, 23, 24, 25, 26 und 28 und manche Strophen der anderen Qale. Durch Vergleich mit den oben angegebenen Handschriften lassen sich aber viele Strophen identifizieren, die nur bruchstückweise überliefert sind. Eine Neuausgabe dieser Qale, nachdem die Madrasche Ephräms nun vollständig neu vorliegen, wäre dringend zu wünschen, auch wenn manche Strophen für immer verloren sind.

Ich gebe nun die Liste der Qale des Vat. syr. 92, wobei ich nach den assyrischen Handschriften bezw. der gedruckten Ausgabe von Trichur auch die Stellen angebe, an denen sie bezw. Teile von ihnen im *Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est chaldaeorum*, ed. Paul Bedjan 1886, Neudruck 1938, stehen und wo sie im syro-orthodoxen Beit Gaza, Ausgabe Mardin 1960, erscheinen, wobei ich die Ferialqale mit G (Guschma), die Vigilienqale mit Q (Qale) bezeichne. Sh bezeichnet *Šuḥlāpā*, "Melodieveränderung"; indessen sind die Schuchlape hier oft melodiegleich und nur in der Bestimmung, ob für Priester, Männer, Frauen, Kinder, verschieden.

1 verloren
2 nur Rest
Sh Strophenreste, die in Nr. 9 wieder vorkommen
Sh Napšhon dzadiqe Trichur S. qs, Bedjan I, S. 267, Mardin G9, ʿal ʿeṭra dbesme
3 Ṭubaihun l'ailein Trichur qsd, Bedjan I, 267, Versmaß 57, Strophenschema in Mardin mit den Silbenzahlen 5757 als G1, Qabelaihi maran
4 Sagdin lak ialdaohi Trichur nz und qsz, Bedjan 213* und I, 269
5 Aodao leh maiute Trichur s und qsz, Bedjan 211* und I, 269
6 Aik ṣebianak malka Trichur sz und qsḥ, Bedjan 212*, Mardin Q4, Ma rḥimin, wobei die Schlußzeile in Vat. syr. 92 wie in Trichur 3 Silben gegen 5 in Mardin hat
7 ʿam kulhun qadišaik Trichur z, Bedjan I, 268, Mardin G20, ʿam kulhun qadišaik
Sh Ṣdat ʿidta oietbat k'ebta

8 Iaomai ha praho Trichur 'd
9 Maran 'ate oamnahem mite Trichur qig, Bedjan 212*
Sh Dbatel maota omamlek Berlin or. 1200 an Maran 'ate (f. 101 v.)
10 Etdakrunani basluta Berlin or. 1200, f. 107 v., Bedjan 211*
11 Men 'apra gbaltani Trichur qb, Bedjan 52*
12 Malka mšiha paruqan Trichur qla, Bedjan 213*, Mardin G21, Traihun 'alme
Sh Loatak ga'ian Trichur an das vorige anschließend
Sh ...] orbn' hoit l'lh' Trichur nur eine Strophe
Sh Šlihe dhoao Trichur nur eine Strophe
13 Malka mnahmana Trichur pz und q', Bedjan 214*, Mardin Q2, Hablah l'idtak
14 Maria alaha dmareh dmaota Trichur qh und q'b, Bedjan 212*
15 Qalil oaz'ur Trichur sd und q'', Bedjan 212*, Mardin Qala gniza 3. Ton, Qalil oaz'ur
16 Bqala diubaba Trichur ib und q', Bedjan 142*
17 'anide men qabra Trichur sg, Bedjan 215*
18 Drehmet namusak Berlin or. 1200, f. 14, Bedjan 198*
19 Anfang unleserlich, Vatikanischer Katalog: Badmaotak mari, Trichur sd, Mardin G4, Sahde apisunaihi
20 Puš bašlama 'umra dzabna Trichur mg, Mardin Qala gniza 7. Ton, Puš bašlama 'umra
21 Tubeih lruhak Berlin or. 1160, p. 265, Bedjan I, 508
22 Zoade l'urha Mardin Q6, Quqaia, als Biad šlama Bedjan 104*
23 Brišit men 'apra Mardin Q24, - Vat. syr. 93, f. 69v., beide Alep maran basbarteh
24 Eštrio haiai Trichur qd
25 Itia dabramzeh Trichur mz, Bedian I, 233
26 Bš't' ma dmen gao šelia Berlin or. 1200, f. 16v., Bedjan 211*
27 Šbih oadhil Berlin or. 1200, f. 20, 17v., 24v., 25
28 Tao kulan ahai Berlin or. 1200, f. 26
29 Iaqir ho 1. Strophe Berlin or. 1160 p. 264, 3. Strophe Berlin or. 1200, f. 44
30 Kad qamat l'el men qabra Berlin or. 1200, f. 108v.
31 L'aika maran Trichur t, Bedjan I, 187, Mardin Q10, Lmalkut raoma

Die angegebenen Konkordanzen bedeuten nicht, daß auch alle Strophen identisch sind. So stehen im *Breviarium chaldaicum* auf S. 210*-215* nur je 2 Strophen, — für die übrigen muß man auf das Begräbnisrituale selbst zurückgreifen. In vielen Fällen haben die späteren Handschriften dem Vat. syr. 92 gegenüber gekürzt. Komplizierter sind die Verhältnisse beim Qala 3, der als Petgame (Petgama der jeder Strophe vorausgehende Psalmvers) die Anfangsverse der Abteilungen des PS. 119 (hebräische Zählung) benutzt: im Vat. syr. 92 fehlen die Strophen für R und Š; Trichur

hat alle 22 Strophen, aber zum Teil andere Strophen als der Vat. syr. 92, zum Teil dieselben in anderer Reihenfolge; der Sinai syr. 256 hat nur die ersten zehn Strophen. In Qala 4 fehlt die 9. Strophe des Vat. syr. 92 in Trichur, aber sie steht im Sinai syr. 256, der den elf Strophen des Vat. syr. 92 noch eine zwölfte hinzufügt. Eine Trichur und Sinai syr. 256 gemeinsame Strophenumstellung (und so in weiteren Fällen) zeigt die Nähe der Trichur-Ausgabe zu diesen und anderen jüngeren Handschriften. In Berlin or. 547 stehen nur acht der elf Strophen des Vat. syr. 92. Ein weiteres Beispiel einer Strophenkürzung: von den 20 Strophen des Hauptteils des Qala 7 hat Trichur nur 10 Strophen, Berlin or. 547 dieselben 10 Strophen, Sinai syr. 256 dieselben zehn und zwei weitere, von denen die erste nicht im Vat. syr. 92 steht. Der Schuchlapa des Qala (sechs Strophen) steht weder in Trichur noch in diesen Handschriften. Dabei kann die Handschriftenkonstellation durchaus wechseln; so fehlt Qala 18 sowohl in Trichur wie in Sinai syr. 256, — aber alle Strophen stehen sogar in derselben Reihenfolge im Berlin or. 1200 und die ersten beiden Strophen kommen als Schlußstrophen im Qala d'udrane (Bitte um Hilfe, oder Qale schhime = einfache Qale) Nr. 13, Bedjan S. 198*, vor. Berlin or. 1200 hat noch weitere neun Strophen. Da die beiden Schlußstrophen im Vat. syr. 92 nicht ganz vollständig lesbar sind und deswegen in der *Editio Romana* fehlen, hätten sie leicht aus Berlin or. 1200 ergänzt werden können.

Vergleicht man nun die Verteilung der Konkordanzen auf das assyrische und auf das syro-orthodoxe Repertoire, so entfallen von den 35 Konkordanzen 23 auf Trichur, von den nicht in Trichur vorkommenden 8 auf Berlin or. 1200, 2 auf Berlin or. 1160, 1 auf Bedjan (S. 104*), also 34 von 35 Konkordanzen auf assyrisch-chaldäische Handschriften oder Drucke, — in der Tat hat ja nur Qala 23 keine assyrisch-chaldäische Konkordanz mit dem betrachteten Qala-Material, sondern nur mit dem Vat. syr. 93. In dieser Handschrift fehlen in diesem Stück die Petgame. Es hat dort 23 Strophen mit alphabetischer Akrostichis, — wie öfter fehlen Schlußstrophen, hier die zu Š und T. Die 1, Strophe von Qala 23 ist hier die 2. Strophe; die 1. Strophe *Alep maran basbarteh* ist in Mardin der Titel von Q24 und die 17. Strophe die 2. Strophe in Mardin. Der 2. Qala in Vat. syr. 93 *Ạhai pušun bašlama*, wieder mit alphabetischer Akrostichis, steht auch im Vat. syr. 92, auf f. 39v., aber als Madrascha, und, wie es sich für einen Madrascha

gehört, mit vorangesetztem ʻunaia (Refrain), — die Römische Ausgabe hat alle ʻunaie, auch die lesbaren, weggelassen. Da die alphabetische Akrostichis, überhaupt eine Akrostichis, im Qala gänzlich ungebräuchlich ist — der Qala 3 (siehe oben) ist eine solche Ausnahme, die aber durch das hebräische (nicht syrische) Akrostichon der Petgame veranlaßt ist —, halte ich es für wahrscheinlich, daß auch der Qala *Alep maran* ursprünglich ein Madrascha ist. Damit hat auch der Qala 23 des Vat. syr. 92 eine assyrische Konkordanz, — der Vat. syr. 93 ist laut vatikanischem Katalog, S. 500, von derselben Hand geschrieben wie der Vat. syr. 92 (ihm zumindest sehr ähnlich) und wäre dann wohl auch assyrisch, wenn der Vat. syr. 92 assyrisch wäre. Das ist aber der Sachlage nach klar; denn die 12 Konkordanzen mit Mardin beweisen nicht, daß der Vat. syr. 92 ein syro-orthodoxes Manuskript ist, was nach dem vollständigen Übereinstimmen seines Repertoires mit dem der späteren assyrischen und chaldäischen Handschriften ausgeschlossen ist, sondern daß dem assyrischen und dem syro-orthodoxen Qalarepertoire eine Anzahl Stücke gemeinsam sind, — hier 12 von 36 (wenn man den Schuchlapa von Qala 7 hinzunimmt) des assyrischen Repertoires des Vat. syr. 92, das ist genau ein Drittel, und 12 von 50 Qale von Mardin, das ist knapp ein Viertel des syro-orthodoxen Repertoires.

Diese Zahlen verändern sich naturgemäß, wenn wir vom Begräbnisrituale auf andere liturgische Bücher übergehen. Dem Begräbnisrituale als geschlossene Einheit ähnlich ist die Sammlung der Qale dʻudrane im Buch der priesterlichen Gebete. Die Ausgabe Bedjans, die auf aus seinem Besitz in den Besitz der Berliner Staatsbibliothek übergangenen Kodizes beruht — heute Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz or. quart 1160 (a.d. 1686), or. quart 1161 (a.d. 1781/1782) und or. folio 3181 (a.d. 1777/1778) —, und daher mit Recht zugrunde gelegt werden kann, enthält 28 Qale mit weiteren 43 ihnen zugeordneten Schuchlape, zusammen 71 Stücke. Unter diesen assyrisch-chaldäischen Qale finden sich die folgenden, Entsprechungen im syro-orthodoxen Repertoire aufweisenden Stücke:

Qala 1, Schuchlapa 4, Lelia mekeil, Mardin G4, Sahde apisunaihi
Qala 4, Sahde brike, Mardin G10, Lmalkut raoma
Qala 5, Tuba ialude, Mardin G18, Tuba lialude
Qala 9, Schuchlapa 2, Hao damrim, Mardin G22, ʼin sahde bʻeṭra
Qala 9, Schuchlapa 3, Mšiḥa la tahme, Mardin Q22, Mšiḥa la tahme

Qala 9, Schuchlapa 5, Nuhra obar nuhra, Mardin G1, Qabelaihi maran
Qala 11, Schuchlapa 4, Biad šlama, Mardin Q6, Quqaia
Qala 12, Sbarta dšaina, Mardin G5, Qabelaihi mari
Qala 15, Mara dkul. Mardin Q19, Sahde ptaḥo gazaikun
Qala 15, Schuchlapa, Balme'neh, Mardin G21, Bramša dšalemo
Qala 18, Schuchlapa 4, Bmadnaḥai ṣapra, Mardin Q2, Hablah l'idtak
Qala 19, Sahdaohi dabra, Mardin G15, Bṣapra ḥzaihi
Qala 20, Schuchlapa 2, Ha patora, Mardin Q15, Lak maria qareinan
Qala 20, Schuchlapa 4, Krihne baḥṭahai, Mardin G 14, Btar'ak maran
Qala 24, Schuchlapa, La metṭalmin, Mardin G13, La metṭalmin

Das sind dieses Mal 15 Konkordanzen von 71 Stücken, also nur knapp ein Fünftel des assyrischen Repertoires, aber fast ein Drittel des syro-orthodoxen Fundus. Während der Vat. syr. 92 Konkordanzen mit Q2, 4, 6, 10, 24, G1, 4, 9, 20, 21 und Gniza 3. und 7. Ton ergab, sind es hier Q2, 6, 15, 19, 22, G 1, 4, 5, 10, 13, 14, 15, 18, 21, 22. Es sind also nur die fünf Qale Q2, 6, G1, 4 und 21 beiden Sammlungen gemeinsam. Von 12 bezw. 15 Konkordanzen sind also nur 5 gemeinsam, 7 bezw. 10 speziell oder charakteristisch. Man könnte fast erwägen, die gemeinsamen fünf Qale als besonders alt, die übrigen für jünger zu halten. Aber in der ältesten syro-orthodoxen, oben bereits genannten Handschrift Britisches Museum add. 14520 findet sich bereits eine große Anzahl Qale, unter anderem auch Q6 und G4. Zählt man die fünf gemeinsamen Stücke nur einmal, so besitzen beide Sammlungen zusammen 36 plus 71 minus 5 gleich 102 Stücke mit 12 plus 15 minus 5 gleich 22 syro-orthodoxen Konkordanzen, also rund ein Fünftel des assyrischen und rund zwei Fünftel des syro-orthodoxen Repertoires, fast genau so wie für die Qale 'udrane allein im Gegensatz zu den Qale d'anide. Analysiert man den Strophenbau der Qale der beiden Repertoires, so zeigt sich hier ein grundlegender Unterschied, der in der Tat erlaubt, die syro-orthoden Konkordanzen als älter anzusehen als manche der in den beiden assyrisch-chaldâischen Sammlungen neu hinzukommenden Bauschemata. Ich führe den Vergleich für den Vat. syr. 92 im Einzelnen durch.

Die fünf gemeinsamen Konkordanzen haben die Metren (H = Halleluia):

5745 5745, 7475 4545 7475 HH, 5757, 7775 7775, 7777

Die übrigen Konkordanzen des Vat. syr. 92 haben die Metren:

745 745, 4445 4445 477, 7747579; 5555, 7777; 577777, 8888

Die nur assyrisch-chaldäisch überlieferten Qale des Vat. syr. 92 haben die Metren (mit Qala 3 beginnend, die Schuchlapa gleich dem Hauptteil):

57, 7785788 u.ä., 10677788, 86868101118891075 u.ä., 45, 77, 555, 47747, 457777, 67477, 101077979579
7777477, 75108101189 u.ä., 555555, 1111129757776775 u.ä., 77778757779853, defekt, 66886976912 u.ä., 107777757778 u.ä.

Hier finden sich neben den Strophen von 4 bis 12 Zeilen auch kleinere von 2 und 3 Versen, vor allem aber längere Strophen ohne innere Gliederung, was dazu geführt hat, daß die verschiedenen Strophen eines solchen Qala im Lauf der Zeit durch Gedächtnisfehler der mündlichen Überlieferung so verschieden geworden sind, daß sich heute das originale Strophenschema nicht mehr wiederherstellen läßt.

Dasselbe Bild ergibt sich auch, wenn man die Qale d'udrane untersucht. Doch haben hier die Handschriften (und nach ihnen auch die Ausgabe von BEDJAN) dadurch Ordnung in die langen Strophen zu bringen versucht, daß sie sie in verschiedene Untergruppen teilen. So ist etwa die Strophe des zweiten Qala d'udrane folgendermaßen gegliedert:

787877 * 88888888 * 4488712

Trotz der Untergliederung hat der Strophenbau dem zersetzenden Einfluß der mündlichen Überlieferung aber doch nicht standgehalten und die einzelnen Strophen eines solchen Qala zeigen dieselben Verschiedenheiten wie die eines Qala mit ungegliederten Strophen.

Betrachtet man jetzt den Bau der syro-orthodoxen Qale, so treffen wir hier nur Strophen kleiner oder mittlerer Größe an. Die längste Strophe (Q13) besitzt den symmetrischen Bau

47· 74545· 74545· 74545· 7H5

Mit ihren 102 Silben erreicht diese Strophe aber bei weitem nicht die Länge der eben angegebenen assyrischen Strophe mit ihren 151 Silben. Der symmetrische Aufbau der syro-orthodoxen Strophe hat nicht verhindern können, daß die Melodie des Qala verloren gegangen ist, ebenso wie auch für eine ganze Reihe der

assyrisch-chaldäischen Qale die Originalmelodien heute nicht mehr bekannt sind. Nur weitere vier syro-orthodoxe Qale haben Strophen mit Silbenzahlen über 80 (Q1 91, Q8 89, Q11 92, Q12 96) und die Strophen sind in sich symmetrisch untergegliedert. Fast das ganze syro-orthodoxe Qalarepertoire zeigt also denselben metrischen Charakter wie die oben an die Spitze gestellten Konkordanzen der syro-orthodoxen und assyrischen Repertoires, 45 von 50 Qale. Bei den Qale d'udrane hat die Ausgabe von Bedjan sieben Qale untergegliedert, — bei 71 Stücken ist das wieder dasselbe Verhältnis wie es sich eben für die syro-orthodoxen Qale ergab, freilich bei diesen bei erheblich geringerer Strophenlänge. Die Monstrestrophen bilden also ein Charakteristikum des assyrischen Qalestils.

Um die Gesamtzahl der den assyrischen und den syro-orthodoxen Qale gemeinsamen Konkordanzen zu ermitteln, betrachte ich endlich die Qale des B r e v i a r i u m c h a l d a i c u m in der Ausgabe von Bedjan. Wenn ich richtig gezählt habe, finden sich in diesem Repertoire 192 verschiedene Strophenschemata bezw. Qalamelodien. Die Konkordanzen mit dem syro-orthodoxen Repertoire sind die folgenden:

Sahde brike	Bedjan I, 60	Mardin G10
Biad šlama	Bedjan I, 70	Mardin Q6
Šlama lsahde	Bedjan I, 93	Mardin G5
Lalme'na d'raza	Bedjan I, 227	Nebenform von Mardin Q6
La mettalmin	Bedjan I, 238	Mardin G13
Tuba lialude	Bedjan I, 287	Mardin G18
Lelia mekeil	Bedjan I, 288	Mardin G4
Ha patura	Bedjan I, 290	Mardin Q15
L'aika maran	Bedjan I, 383	Mardin Q10
Btar'ak maran	Bedjan I, 401	Mardin G14
Nuhra obar nuhra	Bedjan I, 484	Mardin G1
'am kulhun qadišaik	Bedjan I, 8	Mardin G20
Malka mnaḥmana	Bedjan I, 9	Mardin Q2
Mšiḥa la tahme	Bedjan I, 27	Mardin Q22
Aik ṣebianak	Bedjan I, 270	Mardin Q4
Hao damrim	Qala d'udrane Bedjan 77*	Mardin G22
B'edan ṣapra	Bedjan 349*	Mardin G15
Sahde hoaitun	Bedjan 354*	Mardin G21
Mšiḥa paruqeh	Bedjan 364*	Mardin Q19

Hierin sind auch alle weiteren Konkordanzen der Qale d'udrane enthalten, aber der Vat. syr. 92 bietet außerdem noch die Konkordanzen zu Q24, G9, Qala gniza 3. Ton und Qala gniza 7. Ton.

Rechnet man diese zu den Konkordanzen des Breviarium chaldaicum hinzu, so sind es insgesamt 22 Konkordanzen. Das sind also etwas mehr als ein Zehntel des assyrischen Repertoires, aber fast die Hälfte des syro-orthodoxen Repertoires. Was den Strophenaufbau betrifft, so finden sich 26 überlange Strophen, wieder etwa ein Zehntel des Repertoires wie bei den Qale dʿudrane.

Naturgemäß kann man diese Verhältnisse historisch in verschiedener Weise erklären. Da das syro-orthodoxe Repertoire metrisch ziemlich homogen ist, kann man die Annahme durchaus vertreten, daß es ein Urrepertoire war, dessen Entstehung noch vor der Trennung der orientalischen Riten liegt, das also etwa aus der Zeit Ephräms stammt, vielleicht sogar von ihm selbst, der ja auch die Madrasche schuf. Der assyrische Ritus hätte dann nur die 22 Konkordanzen bewahrt, die restlichen 28 Qale des Urrepertoires verloren, andererseits aber etwa 170 Qale später dazukomponiert. Symmetrischer ist die Annahme, daß nur die 22 Konkordanzen das Urrepertoire oder einen Teil von ihm bilden, zu dem das Syro-orthodoxe die übrigen 28 Qale seines jetzigen Repertoires ergänzte (so tatsächlich bei den Madrasche), das Assyrische seine rund 170 übrigen. Endlich kann man glauben, daß das eine oder andere jetzige oder ein kleineres oder größeres Repertoire dem einen oder anderen Ritus ursprünglich zu eigen ist und daß die 22 Konkordanzen vom anderen Ritus später übernommen wurden. Zwischen diesen Möglichkeiten zu entscheiden, scheint es mir kein schlagkräftiges Argument zu geben.

Zuletzt sind nun noch die Konkordanzen mit dem *maronitischen Qalarepertoire* festzustellen. Für diesen Vergleich lege ich Paul Ashqars Melodienausgabe (siehe oben) zugrunde. Sie enthält 76 Qalamelodien. Darunter befinden sich folgende Konkordanzen mit dem syro-orthodoxen Repertoire:

Ashqar S.	1 Ena 'na nuhra	Mardin Q17 = G11
Ashqar S.	2 Arika	Mardin Q12
Ashqar S.	4 Bkulḥun ṣapre	Mardin G14
Ashqar S.	5 Bṣapra damqadem	Mardin G7 = G19
= S.	11 Daḥta la neḥta	
Ashqar S.	5 Bṣapra ṣli Daniel	Mardin G4, 1. Melodie
Ashqar S.	8 Bʿedaneh dṣapra	Mardin Q2
Ashqar S.	9 Baʿrubta brišit	Mardin G17
Ashqar S.	10 Bqale damlein	Mardin G12
Ashqar S.	12 Damia ʿidta	Mardin Q9
Ashqar S.	12 Hoi li leoia	Mardin G6

Ashqar S. 13	Hoao sahde sgule	Mardin Q20
Ashqar S. 14	Oaia liudaie	Mardin G18
Ashqar S. 16	Hun lamḥiluti	Mardin G22
Ashqar S. 16	Ḥdao zadiqe	Mardin G2
Ashqar S. 17	Hasia oqadiša	Mardin G3
Ashqar S. 18	Ṭubaiki ʿidta	Mardin Q7
Ashqar S. 20	Kakra dšaqlet	Mardin Q15
= S. 28	Lak maria qareinan	
Ashqar S. 23	Lbaitak ʿelet	Mardin G5
Ashqar S. 29	Lmalkut raoma	Mardin G10
Ashqar S. 29	LMariam ialdat alaha	Mardin Q5
= S. 60	Qum ʿadaraini	
Ashqar S. 30	Lʿel men šupra	Mardin G13
Ashqar S. 31	Lašmaia en esaq	Mardin Q18
Ashqar S. 31	Lathuma dhaimanuta	Mardin Q11
Ashqar S. 32	Ma rḥimin	Mardin Q4
Ashqar S. 40	Msatraneh dnuḥ	Mardin Q3
Ashqar S. 44	Mšiḥa la tahme	Mardin Q22
Ashqar S. 45	Mšiḥa natareih	Mardin Q8
Ashqar S. 45	Mšalem nuhreh	Mardin Q23
Ashqar S. 47	Netdkar enun	Mardin G8
Ashqar S. 49	Sgio ḥašai	Mardin G23
Ashqar S. 50	Setara ṭaba	Mardin G9
Ashqar S. 54	ʿidtak ena maran	Mardin G4, 2. Melodie siehe oben
Ashqar S. 54	ʿeṭra dbesme	Mardin G22, = siehe oben S. 16
Ashqar S. 55	ʿpipa	Mardin Q1
Ashqar S. 57	Pšiṭa	Mardin Q6
Ashqar S. 61	Qalai šubḥa	Mardin G8 = G15 = G20, siehe oben S. 47
Ashqar S. 61	Šmaia mešta'in	Mardin Q14
Ashqar S. 63	Traihun ʿalme	Mardin G21

Das sind 35 Konkordanzen, die Verdoppelungen nicht gezählt. Es fehlen vom syro-orthodoxen die Qale Q10, Q13, Q16, Q19, Q21, Q24, Q25, Q26, G1, G16 und G24, also 11 Qale von 50. Das heißt also: vier Fünftel des syro-orthodoxen Repertoires gehören auch zum maronitischen Repertoire, von dem sie rund die Hälfte bilden. Demgegenüber habe ich von den nicht im syro-orthodoxen Repertoire wiederkehrendeh maronitischen Qale nur Ashqar S. 14 *Zʿura* = *Brev. chald.* I, 73 *La bahtinan* und Ashqar S. 56, *Piasta* = *Brev. chald.* I, 122 *Mara dkulah* im assyrisch-chaldäischen Repertoire wiederfinden können, — die zugehörigen Silbenzahlen sind 12 × 7 und 8 × 7, Verdreifachung bezw. Verdoppelung des sogenannten ephrämschen Versmaßes, dem Hauptversmaß des

Mimra und auch für den Madrascha benutzt. Damit ergibt sich, daß syro-orthodoxes und maronitisches Qalarepertoire in besonders enger Weise miteinander verknüpft sind.

So hat sich ergeben, daß die Qale Mardin Q2, 4, 6, 15, 22 und G4, 5, 10, 13, 14, 15, 18, 20, 21 und 22 allen drei Riten gemeinsam sind. Das ergibt zugleich ein ausgezeichnetes Material zum Studium der Überlieferung der Qalamelodien. Ich gebe zuerst ein Beispiel für eine Ferialmelodie (siehe oben), den Qala Mardin G13, *Bramša lbaitak etainan* oder *La metṭalmin*. Die Handschrift London, Britisches Museum add. 17232, f. 238, schreibt für den Qala den 5. Kirchenton vor. Tatsächlich hat das syro-orthodoxe Repertoire außer den acht Vigilmelodien auch einen Ferialton im 5. Kirchenton, den ich in der Melodiezeile I des Notenbeispiels nach meiner Qalaausgabe (siehe oben) S. 122, notiere. In der Melodiezeile II des Notenbeispiels steht die maronitische Melodie nach der Ausgabe Ashqars, S. 30. In der Zeile III findet man die chaldäische Melodie in der irakischen Fassung nach meiner Ausgabe Orient. Christ. Anal. 178, S. 43, in der Zeile IV die chaldäische Melodie in der indischen Fassung nach derselben Ausgabe S. 152. Das Strophenschema ist 10 11 10 11.



Die beiden Hälften der Strophe sind gleich, — ganz gleich im Syro-orthodoxen und Maronitischen, im Chaldäischen ihre Enden als Halb-und Ganzschluß unterschieden. Die Kadenz des Syro-orthodoxen und Maronitischen, die sich hierdurch wieder besonders nahestehen, bringt eine typische Wendung e d c mit Betonung der Terz, die für den 4. (!) syro-orthodoxen Kirchenton charakteristisch ist (etwa meine Qalaausgabe S. 15), aber auch in 8. Ton vorkommt (ebenda S. 21) und die den arabischen Maqam

Rast kennzeichnet (siehe etwa Rodolph d'Erlanger, *La musique arabe* V, 1949, S. 181 und 183), mit dem die syro-orthodoxen Christen daher den 4. Kirchenton gleichsetzen (siehe meine Studie *Eine Konkordanztabelle syrischer Kirchentöne und arabischer Maqamen in einem syrischen Musiknotizbuch* in *Orientalia christiana analecta* 197, 1974, S. 371-385, darin S. 381). Damit ist die syro-orthodox/maronitische Fassung des arabisch-türkischen Einflusses verdächtig und die beiden anderen Fassungen erscheinen als besser erhalten und originaler. In den hierdurch nicht beeinflußten Zeilen 1 und 3 und in den Zeilen 2 und 4, wenn man von der Kadenz absieht, ist die Ähnlichkeit der vier Fassungen aber so groß, daß es unbestreitbar ist, daß hier ein und dieselbe Melodie vorliegt. Das heißt, daß die maronitische und die assyrisch-chaldäische Melodieform der Qale mit den Ferialmelodien des syro-orthodoxen Ferialkorpus (Gushma) übereinstimmen. Diese Melodieform darf man daher als die originale dieser Qale ansehen. Wie gänzlich verschieden die Vigilmelodie des 5. Tones des Qala G13 von der Ferialmelodie ist, möge man S. 124 meiner Qalaausgabe entnehmen.

Nicht immer sind die Melodien der Qale der verschiedenen Riten so ähnlich wie im besprochenen Beispiel, aber die guten Beispiele lassen die anderen verstehen; insbesondere bestätigt sich immer wieder der Einfluß der arabischen bezw. türkischen Maqame auf das syro-orthodoxe bezw. maronitische Repertoire.

Ein besonderes Interesse verdient der Qala G20 des syro-orthodoxen Repertoires, *'am kulhun qadišaik*, auch mit diesem Text allen drei Riten gemeinsam. Sein Text ist nämlich nicht original syrisch, sondern, wie ich anderer Stelle bereits mitgeteilt habe, die Übersetzung eines griechischen Stückes, des Kontakions *Meta tōn agiōn*, das ebenfalls für die Begräbnisliturgie bestimmt ist. Hier entsteht wie bei den Kanones die Frage, ob die syrischen Melodien mit der griechischen übereinstimmen. Aber leider besitzen wir die Melodien der Kontakia nur in Fassungen — sowohl melismatisch wie syllabisch — aus späterer Zeit. Immerhin geben uns die Formen der syrischen Ferialmelodie einen Begriff davon, wie eine ursprüngliche Kontakienmelodie ausgesehen hat. Die syrischen Melodien sind bereits in meinen beiden syro-orthodoxen Bänden, bei Ashqar und in meiner chaldäischen Ausgabe veröffentlicht.

Gehen wir nun zu den Vigilientönen über, so läßt sich das Problem auf das der Ähnlichkeit von Ferialton und Vigilienton

desselben Kirchentons zurückführen. Das liegt daran, daß häufig mehrere Qale, und zwar je für alle ihre acht Kirchentöne, dieselben Melodien benutzen. Solche Familien habe ich in meiner Qalaausgabe S. 260-264 genau analysiert. Dabei werden aber dieselben acht Melodien sowohl für Vigilientöne wie für Gushmatöne benutzt. Überdies aber gibt es in einem Kirchenton verschiedene Gushmamelodien. So hat G15 dieselben acht Vigilmelodien wie G21, aber beider Gushmamelodien, beide im 1. Ton, sind verschieden. Es könnte einer davon späteren Ursprungs sein, hier der rhythmisch komplizierte von G15. Die acht Vigilmelodien werden aber auch für Q17 und Q19 benutzt. Das Vigilmelodienkorpus ist also in sich geschlossen und tritt im Gushmakorpus unverändert zu den Gushmatönen hinzu, darunter auch zu Gushmamelodien verschiedenen Kirchentons. So gehört G8 zar selben Gruppe, hat aber einen Gushma im 8. Ton, ebenso G20, das besprochene *'am kulhun qadišaik*, das einen 5. Gushma besitzt. Das liegt daran, daß G8, G15, G20 verschiedene Texte mit gleichem Strophenbau, aber verschiedener Melodie waren. Die Vigiltöne, immer die acht Töne als geschlossene Einheit, richten sich nur nach dem Metrum und treten daher zu Gushma-Tönen verschiedenen Kirchentons, aber gleichen Metrums. Da zur selben Vigilfamilie auch noch G1 mit 3. Gushmaton gehört, müßten also schon 1., 3., 5. und 8. Vigilienton dieser Gruppe mit diesen Gushmamelodien identisch sein, wenn man die älteren Gushmamelodien in das Vigilientonkorpus übernommen hätte (siehe oben am Anfang dieser Studie). Das würde wohl auch für 2., 4., 6. und 7. Vigilienton gelten, das heißt: Gushma- und Vigilienkorpus wären identisch, was sie bei weitem nicht sind, wenn auch manche Vigilmelodien einfacherer Struktur sind, die einen Ursprung aus dem Gushmakorpus nicht ausschlössen. Entscheidend erscheint mir aber die Frage des islamischen Einflusses; dieser ist in allen Kirchentönen des Vigilienkorpus so hoch, daß das Vigilienkorpus erheblich jünger sein muß als das Gushmakorpus, dessen Melodien noch fast alle den archaischen Charakter besitzen wie die meisten Madrasche und daher ebenso aus einer sehr frühen Zeit stammen könnten. Die im Syro-orthodoxen verloren gegangenen ursprünglichen Vigilienmelodien wären dann im Maronitischen und Assyrisch/chaldäischen noch heute erhalten geblieben.

Göttingen Heinrich HUSMANN

OCP, 45 (1979) 114-144

La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro

La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro scaturisce soprattutto dalle discussioni da lui avute a Costantinopoli nel 1334 (1) con Francesco da Camerino, arcivescovo di Bosforo, e con Riccardo, vescovo di Chersoneso, nel corso di un tentativo di unione delle Chiese (2). In quell'occasione, infatti, Barlaam scrisse una serie di dissertazioni, tuttora inedite, le quali sin dalla loro apparizione suscitarono reazioni e polemiche: basta ricordare l'immediata reazione di Gregorio Palamas che sfociò in una polemica dalle conseguenze ben note.

L'esatta valutazione del contenuto dottrinario degli opuscoli barlaamiani è ostacolata oggi da difficoltà di vario ordine. Innanzi tutto non conosciamo il numero preciso di questi opuscoli: Fabricius ne ha enumerati e catalogati ventuno (3), ma se ne possono trovare anche altri (4). Inoltre, mentre si persiste nel-

(1) Riguardo alla data cfr. D. STANILOAE, *Viața și invățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 23 n. 6; v. anche M. PAPAROZZI, *Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i Latini* in *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo, Atti del Convegno storico interecclesiale* (*Bari*, 30 *apr.-4 Magg. 1969*), Padova (1973), pp. 1337-1338.

(2) Bibliografia essenziale sulla legazione di questo tentativo unionistico in M. PAPAROZZI, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 1341 n. 1.

(3) Cfr. FABRICIUS (ed. HARLES), *Biblioth. Graeca*, t. XI pp. 464-68 (= PG 151, coll. 1249-1253).

(4) Un pensiero grato va alla memoria del P. Gregorio Novak, che mi segnalò un codice conservato nel monastero di Aghia, nell'isola di Andros, e più precisamente il cod. 43 della catalogazione di Sp. Lampros (cfr. Σπ. Λάμπρου, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἄνδρον μονῇ τῆς Ἁγίας κωδίκων* [*Ἀπόσπασμα ἐκ τῆς Ἐπετηρίδος τοῦ Παρνασσοῦ*], Ἀθῆναι 1898 p. 41), in cui sarebbe incluso, tra gli opuscoli di Barlaam, anche un opuscolo

l'affermare che tutti gli opuscoli formano una sola opera (5), la realtà è che solo un terzo di quelli conosciuti si può considerare come la Πραγματεία (6) che Barlaam pronunciò nei suoi incontri con i Legati pontifici, e cioé gli opuscoli (nell'enumerazione del Fabricius) II, III, IV, V, XVII, XVIII e XXI (7).

Ma la difficoltà più grave che si pone è la seguente: gli opuscoli, oggi conosciuti e che formano il Trattato di Barlaam, si presentano così come Barlaam li pronunciò davanti all'uditorio latino, o piuttosto sono in una forma revisionata e corretta in seguito alle critiche che Gregorio Palamas mosse contro l'Autore? Dare una risposta a questa domanda è della massima importanza

---

finora sconosciuto. Non ho potuto, purtroppo, vedere il codice; ma dalla descrizione di Sp. Lampros credo che si tratti del trattatello contenuto nei ff. 92-93 (Βαρλαὰμ τοῦ ἐκ Καλαβρίας, ἐκ τῆς διαλέξεως πρὸς λατίνον ὀνόματι Φραγκίσκον) che, per la sua brevità e per il fatto che si menzioni un latino di nome ' Francesco ', sarei propenso a ritenerlo come una prima stesura o, ancor meglio, come un estratto del *De Primatu*, anch'esso in alcune parti scritto in forma dialogica ed indirizzato ad un Francesco (cfr. PG 151, coll. 1255-1280). L'opuscolo poi di Barlaam contro il papato contenuto nel cod. Vat. gr. 1917, ff. 120-123v (cfr. P. CANART, *Biblioth. Apostol. Vat., Codices manu scripti recensiti, codices Vat. graeci 1745-1962*, in *Biblioth. Vaticana*, t. I (1970) p. 672), non è da identificarsi con quello diretto al ' caro Francesco ' del *De Primatu* or ora menzionato: esso, invece, ne è un abbozzo. Oltre a questi due opuscoli che, comunque sia, testimoniano l'esistenza di altri opuscoli barlaamiani finora sconosciuti, vorrei segnalare che nel cod. Vat. gr. 1724, nei ff. 195-215, si trova una σύνοψις *del libro* di Barlaam: Ἐκ τοῦ βιβλίου Βαρλαὰμ μοναχοῦ ἐν συνό-⟨ψει⟩ κατὰ Λατίνων (cfr. C. GIANNELLI, *Codices Vatt. Graeci, Codices 1684-1744* ..., In Bibliotheca Vaticana, 1961, p. 103): come ho potuto constatare, questa σύνοψις è semplicemente un infelice riassunto, compilato da una persona sprovveduta, dei primi sei opuscoli che compongono il Trattato di Barlaam.

(5) Cfr., ad es., Ἰωάννου Ε. Ἀναστασίου, *Ὁ Βαρλαὰμ καὶ ἡ ἕνωσις τῶν Ἐκκλησιῶν* in *La Chiesa Greca in Italia* ... (*cit.*), p. 667.

(6) Barlaam, per definire il suo trattato, usa i termini βιβλίον e πραγματεία (cfr. G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole greche*, Palermo 1954, p. 229 rr. 16-18; *ibid.*, p. 230, r. 34).

(7) Che costituissero i primi sei opuscoli una Πραγματεία lo aveva notato J. MEYENDORFF, *Les débuts de la controverse hésychaste*, in *Byzantion*, 23 (1953) p. 103 n. 3; ID., *L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas à Akindynos* in Θεολογία 26 (1955) p. 602 n. 3. Sulla necessità di includerne anche l'opuscolo XXI (con relativa analisi degli opuscoli rimanenti), cfr. A. FYRIGOS, *Epistole a Palamas*, Roma (1975) pp. VIII-XLV.

non solo per l'esatta conoscenza storica della controversia Barlaam-Palamas, ma anche per una precisa acquisizione del pensiero teologico e filosofico del monaco di Seminara nonché della sua posizione dottrinale nel tentativo unionistico del 1334.

In genere, basandosi su alcuni brani dell'epistolario intercorso tra Barlaam e Palamas in seguito a queste discussioni, si è soliti ritenere che Barlaam rivide i suoi opuscoli espungendone alcune frasi, o anche brani interi, che potevano essere « motivo di scandalo »: di conseguenza noi, negli opuscoli che conosciamo, non avremmo il pensiero genuino dell'Autore, ma quello corretto ed emendato in seguito alle critiche palamite (8). Non manca chi afferma che in questi scritti noi abbiamo l'adattamento « ad usum Graecorum » del trattato che Barlaam inizialmente scrisse « ad usum Latinorum »: anche in questo caso, gli scritti pervenutici sarebbero stati mutati e, quindi, non del tutto genuini (9).

Contro questo convincimento generale, noi, in questo lavoro, cercheremo di dimostrare che gli opuscoli antilatini di Barlaam, oggi da noi posseduti, sono quegli stessi che l'Autore concepì e pronunciò davanti all'uditorio latino, e che essi non subirono alcun mutamento di carattere dottrinale e teologico in genere (10).

* * *

Il nostro esame prenderà l'avvio da un'annotazione autografa (11) di Barlaam inserita nel marg. sup. del f. 37 del cod. Vat. gr. 1110. L'annotazione in questione è la seguente:

(8) J. Meyendorff, *Les débuts de la controverse hésychaste...*, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 105 n. 4: « Le texte (scil. des opuscules de Barlaam) que nous avons dans les manuscrits est manifestement le texte modifié et expurgé ». V. anche *infra*, p. 126 n. 49.

(9) G. Schirò, *op. cit.*, p. 101-105. V. anche *infra*, p. 126 n. 49.

(10) Le considerazioni che seguono, già da noi esposte nell'opera menzionata ma in maniera meno approfondita (cfr. A. Fyrigos, *op. cit.*, pp. IX-XIII), sono un anticipo di un più vasto lavoro con il quale prepariamo l'edizione critica del trattato di B.

(11) Che Barlaam abbia apportato di suo pugno delle correzioni ed aggiunte al testo contenuto in questo cod., lo ha dimostrato C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese* in *Miscellanea G. Mercati* III (Studi e Testi 123), Città del Vaticano 1946, p. 180-183 (= St. Byz. e Neoell., t. 10, p. 67-68). Sulla natura e la portata di queste correzioni v. *infra*, pp. 134 sq.

Ταῦτα συνάπτει τῇ ὑποθέσει αὐτῶν (scil. τῶν Λατίνων) ὡς ἐκείνοις ἀρέσκοντα, ἵνα μηκέτι ἐξῇ αὐτοῖς ἀμφισβητεῖν τὸ ἑπόμενον τούτοις ἐπ' ἐσχάτῳ συμπέρασμα, διότι ταῖς αὐτῶν δόξαις ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ.

Queste parole si riferiscono ad un brano del λόγος δ' (= opuscolo V nell'enumerazione del Fabricius) ([12]). In questo *lògos* Barlaam, dopo aver accettato per necessità dialettica l'affermazione dei Latini secondo la quale anche il Figlio è principio dello Spirito Santo, nel seguito del suo discorso confuta questa affermazione riducendola all'assurdo. Per rendere più chiaro quanto verremo a dire in seguito, presentiamo il brano di questo *lògos* al quale si riferisce l'annotazione di Barlaam. Dopo aver invitato i Latini ad un benevolo ascolto ed aver precisato che nel corso di questa orazione egli dimostrerà, basandosi sulle loro stesse affermazioni e sulle dichiarazioni dei Padri, che lo Spirito Santo procede *solo* dal Padre ([13]), Barlaam inizia la sua argomentazione con le parole seguenti (cfr. Vat. gr. 1110, ff. 36v-37v):

Ὑποκείσθω τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι. Οὐκοῦν ἐπεὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Υἱός, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει, φανερὸν ὡς εἰ προβάλλει καὶ αὐτὸς τὸ Πνεῦμα, ἐκ Πατρὸς τοῦτ' ἔχει ([14]). Ὥσπερ τοίνυν εἰ καὶ ἔχει ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ εἶναι Θεός, ὅμως τὰ δύο ταῦτα πρόσωπα οὐκ εἰσὶ δύο θεοί, ἀλλ' εἷς θεός - ὡσαύτως δὲ καὶ εἰ ἔχει ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ εἶναι αἰώνιος, ὅμως οὐκ εἰσὶ δύο αἰώνια ἀλλ' ἓν αἰώνιον, ὁμοίως δὲ καὶ τἆλλα ὅσα ἔχει ἐκ τοῦ Πατρός, εἷς γὰρ Δημιουργὸς καὶ εἷς Παντοκράτωρ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός -, οὕτως ἀνάγκη τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ἕνα εἶναι προβολέα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· καὶ ἐπεὶ τὸ προβάλλειν οὐκ ἔστι τῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων - οὐ γὰρ ἔχει αὐτὸ τὸ Πνεῦμα τῆς αὐτῆς ὂν φύσεως -, δῆλον ὡς προσωπικὸν ἐστὶν ἰδίωμα ([15]). Οὐκοῦν ὥσπερ λεγόντων ἡμῶν ἓν αἰώνιον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν δηλοῦται εὐθὺς φυσική τις αὐτῶν ταυτότης ἐπεὶ αὐτὸ τὸ αἰώνιον τῶν φυσικῶν ἐστιν ἰδιωμάτων, - ὁμοίως δὲ καὶ λεγόντων ἓν παντοδύναμον τὰ δύο ταῦτα πρόσωπα ἢ ἓν ἀγαθὸν ἢ ἓν δημιουρ-

([12]) FABRICIUS, *op. cit.*, t. XI p. 463 (= PG 151,1251): Vat. gr. 1110, ff. 36-46.

([13]) Cfr. Vat. gr. 1110, f. 36v: « ἀποδείξει γὰρ ὁ λόγος οὗτος ἐκ μόνου Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορευόμενον· τὰ μὲν ταῖς δόξαις τῶν πατέρων προσχρώμενος, τὰ δὲ ταῖς ὑμῶν αὐτῶν ».

([14]) Proprio a questo punto un segno convenzionale rimanda nel marg. sup. del f. 37, dove Barlaam ha scritto, di suo pugno, l'annotazione in esame (*infra*, tav. 1).

([15]) Questa affermazione si basa su quell'assioma di Fozio secondo cui « quidquid in sancta Trinitate concipitur, aut trium personarum commune est aut personae unius proprium »; cfr. J. HERGENROETHER, *In Librum de Sp. S. mystagogia, Animadversiones historicae et theologicae*... (PG 102,413 e 482-484).

γικὸν ἢ ἄλλό τι τοιοῦτον, νοεῖται εὐθὺς καθ' ἕκαστον τούτων φυσική τις αὐτῶν ταυτότης, διὰ τὸ ἕκαστον αὐτῶν φυσικὸν εἶναι ἰδίωμα -, οὕτω καὶ λεγόντων ἡμῶν ἕνα προβολέα τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ἀκολουθήσει τῷ λόγῳ εὐθὺς προσωπική τις ταυτότης, διὰ τὸ εἶναι τὸ προβάλλειν προσωπικὸν ἰδίωμα· εἰ γὰρ ὁ Υἱὸς ὁ αὐτός ἐστι τῷ Πατρὶ κατὰ τὸ προβάλλειν, τοῦτο δὲ προσωπικόν, φανερὸν ὡς ὁ Υἱὸς ὁ αὐτὸς ἐστὶ τῷ Πατρί ἔν τινι προσωπικῷ· ἔστιν ἄρά τις αὐτῶν προσωπικὴ ταυτότης. Οὐκοῦν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός, καθὸ μὲν ὁ μὲν γεννᾷ ἀγέννητος ὤν, ὁ δὲ γεννᾶται, δύο εἰσὶ πρόσωπα· καθὸ δὲ πάλιν εἷς εἰσὶ προβολεύς, πρόσωπον ὑπάρχουσιν ἕν. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἡμῖν πιστεύειν εἴπερ σαβελλίζομεν ... » (16).

(16) Data l'importanza del passo ne riportiamo la traduzione:

« Supponiamo che lo Sp.S. proceda anche dal Figlio. Ordunque: poiché tutto ciò che ha il Figlio, finanche l'essenza, lo trae dal Padre, è ovvio che, se anch'Egli emana lo Spirito, avrà tratto questa proprietà dal Padre. Nella maniera cioè in cui, pur avendo il Figlio tratto dal Padre l'essere Dio, e tuttavia queste due Persone non sono due Dei ma un solo Dio (e, parimenti, pur avendo tratto dal Padre l'essere Eterno, tuttavia non ci sono due Eterni ma un solo Eterno, e altrettanto dicasi per tutto ciò ch'Egli trae dal Padre: infatti Padre e Figlio sono un solo Creatore ed un solo Onnipotente), così pure bisogna ritenere che Padre e Figlio sono un solo emanatore dello Sp.S.; e poiché l'emanare non esprime una appartenenza sostanziale comune della divinità (lo Spirito, infatti, pur essendo consustanziale al Padre e Figlio, tuttavia non possiede questa proprietà), è chiaro che esprimerà un'appartenenza personale propria. Quindi: nella maniera in cui noi, dicendo che Padre e Figlio sono un solo Eterno, esprimiamo una loro identità sostanziale perché « l'essere Eterno » esprime appunto un'appartenenza sostanziale comune (e, parimenti, dicendo che queste due Persone sono un solo Onnipotente, un solo Buono, un solo Principio demiurgico ecc., si esprime, per mezzo di ciascuna di queste denominazioni, una identità sostanziale, perché ognuna di esse esprime una proprietà sostanziale comune), così pure, se ammettiamo che Padre c Figlio sono un solo emanatore, ne dovrà conseguire un'identità personale, perché l'cmanare esprime una proprietà personale: in altre parole, se il Figlio s'identifica con il Padre nell'emanare, e se l'emanarc esprime una proprietà personale, è chiaro che il Figlio sarà identico al Padre riguardo ad una appartenenza personale; e perciò vi sarà in essi una certa identità personale. Di conseguenza: se il Padre viene considerato come « Colui che genera senza essere Egli stesso generato » ed il Figlio come « Colui che è generato », allora questi risultano due Persone distinte; se invece vengono considerati entrambi un solo emanatore, risultano una sola Persona! Ma è impossibile per noi condividere questa affermazione, perché conduce all'eresia di Sabellio... ».

Seguendo il suo discorso, Barlaam confuta con vari ragionamenti l'affermazione latina; e, in conclusione del *logos*, afferma che il Figlio non possiede la proprietà di emanare lo Sp.S., perché questa proprietà costituisce una caratteristica personale del Padre.

È ovvio che l'annotazione di Barlaam sopra citata, per la sua stessa natura e per il punto preciso nel quale si colloca, serve a sottolineare il carattere dialettico dell'affermazione iniziale del suo discorso. Ma essa ricorda inoltre un aspetto della polemica sorta tra Gregorio Palamas e il Calabrese riguardo all'atteggiamento dogmatico assunto da quest'ultimo nel corso delle discussioni con i Latini.

Come è noto, dopo aver preso visione del trattato che Barlaam ha scritto contro i Latini (17), Palamas sente il dovere di esprimere il suo disappunto su alcune espressioni ivi contenute, nonché sull'atteggiamento adottato dal Nostro durante le discussioni. Pertanto, poiché non conosce personalmente Barlaam, l'Atonita ritiene più opportuno indirizzare una lettera all'amico Acindino che, come Barlaam, si trovava a Salonicco, pregandolo di far conoscere all'interessato le sue obiezioni (18).

Due sono le accuse che Palamas muove contro Barlaam: la prima riguarda propriamente la posizione dogmatica assunta da lui nel trattare la questione della processione dello Spirito Santo (19); la seconda riguarda il metodo con cui il monaco di Seminara avrebbe tentato di svolgere il suo pensiero (20).

Nel presente lavoro ci limiteremo ad esaminare, e molto brevemente, la prima accusa dell'Atonita che riguarda la posizione dogmatica di Barlaam a proposito della processione dello Spirito Santo. Quest'accusa si sviluppa in due direzioni:

a) Barlaam, nel discutere con i Latini, anziché difendere con fermezza l'asserto greco della processione dello Spirito Santo

(17) Il 4.VI.1335 cfr.: G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole greche*, cit., p. 38 e 61 n. 1; v. anche R. J. LOENERTZ, *Dix-huit lettres de Gregoire Acindyne analysées e datées*, in *Orient. Christ. Per.*, 23 (1957) p. 120.

(18) Questa lettera è stata pubblicata dal P. J. MEYENDORFF: prima nella rivista Θεολογία (cfr. *L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas à Akindynos*, Θεολογία 26 (1955) pp. 77-90; v. anche lo studio introduttivo a questa lettera in Θεολογία 25 (1954) pp. 602-613); e successivamente nei Συγγράμματα di Gregorio Palamas, pubblicati a cura di P. CHRESTOU, t. I Salonicco (1962) pp. 203-219). In precedenza P. Uspenskij aveva pubblicato solo alcuni passi di questa epistola nelle sue opere: *Pervoe puteshestvie v afonskie monastyri* I, i, Kiev 1877 p. 229-233 e *Vostok Christianskij*: *Istoria Afona* III, Afon Monasheski, II, St. Petersbourg, 1892, p. 247.

(19) *A' πρὸς 'Ακίνδυνον* cc. 2-7 [cfr. Συγγράμματα I, pp. 203-211].

(20) *A' πρὸς 'Ακίνδυνον* cc. 8-13 [cfr. Συγγράμματα I, pp. 211-218].

ex solo Patre, avrebbe tentato un illecito accordo con loro sostenendo che, se Padre e Figlio vengono considerati non già come due principi opposti fra loro e distinti, bensì come l'un principio derivato dall'altro, allora anche il Figlio potrà essere considerato, senza alcuna difficoltà, come principio dello Spirito ([21]);

b) a convalida della tesi or ora accennata, Barlaam avrebbe erroneamente introdotto l'espressione del Nazianzeno ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή ([22]), la quale però non va riferita alla derivazione ipostatica dello Spirito Santo, bensì al principio demiurgico ([23]).

Barlaam risponde subito (εὐθύς) ([24]) a questa lettera di Palamas con due lettere proprie ([25]).

La prima di esse è andata perduta. Ma da riscontri con altre lettere possiamo ricavare che fu scritta d'impulso e che in essa l'Autore ironizzava sulla facilità con cui Palamas aveva trovato contro di lui motivi di accusa ([26]). Gli rimproverava inoltre di

([21]) *Α' πρὸς 'Ακίνδυνον*, 2: « 'Εγκαλεῖ τοῖς προσδιειλεγμένοις τῶν Λατίνων, ὅτι δύο ἀρχὰς ποιοῦσι τῆς τοῦ πνεύματος θεότητος, τὸν πατέρα δηλονότι καὶ τὸν υἱόν, ἐξ ἀμφοτέρων δογματίζοντες αὐτό. Οἱ δ' 'οὔ' φασιν, ' εἷς γὰρ θεὸς καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς ἡ πρόοδος', κακῷ τὸ κακὸν φεῦ ἰώμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ χείρονι, ὡς φανερὸν ἔσται προϊόντος τοῦ λόγου. 'Ο δὲ μεταξὺ λέγων ἐπιφέρει, ἴσως ἄν τις ὑπὲρ ταύτης ἀπολογούμενος τῆς δόξης, τουτέστι τῶν δύο ἀρχὰς δοξαζόντων τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἴποι μηδὲν ἄτοπον εἶναι, εἴ τις δύο μὲν ἀρχὰς λέγει, τὸν πατέρα δηλονότι καὶ τὸν υἱόν, μὴ μέντοιγε ἀντιδιῃρημένας μηδὲ ἀντιθέτους ἀλλήλαις, ἀλλὰ τὴν ἑτέραν ὑπὸ τὴν ἑτέραν ἢ ἐκ τῆς ἑτέρας ». (Συγγράμματα I, p. 203-204).

([22]) Gregorii Nazianzeni, *Oratio 45,9* (= PG 36,633C).

([23]) *Α' πρὸς 'Ακίνδυνον*, 2 *passim*: Προϊὼν δὲ ἐπιβεβαιοῖ μηδαμόθεν ἔχειν τὸ ἄτοπον τὴν δόξαν ταύτην, μάρτυρα παράγων τὸν ἐν θεολογίᾳ πολὺν Γρηγόριον λέγοντα περὶ τοῦ υἱοῦ· ' ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή '. Καὶ αὐτὸς δ' οἴκοθεν ἀποδεικνὺς τὸ τῆς δόξης ταύτης ἀσφαλές, προκατασκευάζει λέγων· « σώζεται γὰρ οὕτω γε τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα ».

([24]) Cfr. G. Schirò, *op. cit.*, p. 38 e n. 1.

([25]) G. Schirò, *ibid.*, p. 218.

([26]) Cfr. *Α' πρὸς Βαρλαάμ*, c. 4 (Συγγράμματα I, p. 226-27) e la replica di Barlaam in G. Schirò, p. 280. Il P. J. Meyendorff sostiene che a quest'accusa di Palamas il Calabrese si rifà dicendo di averlo lodato per il desiderio di pace (cfr. *Les débuts de la controverse hésychaste*, in *Byzantion* 23 (1953) p. 111 n. 1); ma controllando la citazione su cui questo studioso si basa per sostenere la sua affermazione (Marc. gr. 332 f. 124 = G. Schirò, p. 279-280), non ne ho trovato conferma. G. Schirò, invece, esaminando il passo della lettera di Barlaam, conclude dicendo che la lettera mancante doveva essere laudativa; per giustificare poi la mancanza, lo Studioso afferma che ' evidentemente Barlaam, non considerandola ispirata a schiettezza o perché giudicasse che il destinatario non era degno delle

averlo fatto passare per un imbroglione che, mentre si gabellava per ortodosso, era in realtà un seguace dei dogmi e delle teorie latine (27). Infine lo invitava ad essere, per l'avvenire, più onesto nei suoi atteggiamenti critici, e ad avere il coraggio di sostenere le sue accuse di fronte allo stesso interessato, senza ricorrere alla mediazione di terze persone (28).

Insieme a questa lettera (che, tra l'altro, doveva essere molto breve) (29), Barlaam ne inviò anche un'altra, molto più lunga, che si presenta come un trattatello epistolare (30). Questa seconda lettera doveva essere, nell'intenzione dell'Autore, una sorta di

---

sue buone espressioni, la ripudiò' (*op. cit.*, p. 218). Contro entrambe le ipotesi, facciamo notare che Barlaam, confutando Palamas, dice di avergli scritto sì espressioni di lode, ma di averle usate in modo tale da celare sotto di esse la sua critica ed il rimprovero (cfr. G. SCHIRÒ, pp. 280-281).

(27) *Α' πρὸς Βαρλαάμ*, 1: « Σὲ τῶν ἑτεροδόξων ἡμεῖς οὐκ ἔφθημεν εἰπόντες, *ὡς αὐτὸς ἰσχυρίζῃ* » (Συγγράμματα, I p. 225): poiché nella lettera di Barlaam pervenutaci non vi è la minima menzione di una siffatta affermazione da parte dell'Autore, ne consegue che questa replica era inclusa nella piccola lettera non pervenuta.

(28) *Β' πρὸς 'Ακίνδυνον*, 1: « Ὁ μὲν (= Βαρλαὰμ) τῆς ἑαυτοῦ περὶ τὸ κατηγορεῖν ἑτοιμότητός τε καὶ δεινότητος ἡμᾶς ὑπόθεσιν ἐνστησάμενος, πρὸς ἡμᾶς τοὺς λόγους ἀποτεινομένους ἐκπέμψας καὶ γραμμάτιον προσεπιστείλας *ταύτην ἐπαγγέλλον δοῦναί οἱ χάριν, εἴ τις ἡμῖν ὑπολέλειπται λόγος, μὴ πρὸς ἕτερον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν ἥκειν παρ' ἡμῶν*, δυσὶν ἀνθολκαῖς, τῇ τε τοῦ πράγματος φύσει καὶ τῇ τοῦ γράμματος αἰτήσει, τὴν ἀπολογίαν ἐφ' ἑαυτὸν ἐπισπασάμενος διετέλεσεν », (cfr. Συγγράμματα, I p. 220) (Il corsivo è nostro) v. anche J. MEYENDORFF, *Les débuts de la controverse hésychaste*, in *Byzantion* 23 (1953) p. 111.

(29) γραμμάτιον: *Β' πρὸς 'Ακίνδυνον*, 1 (v. supra, n. 28).

(30) Questa lettera, accompagnata dalla traduzione, è stata pubblicata da G. Schirò, inizialmente a puntate, nell'*Archivio Storico per la Calabria e Lucania* (cfr. t. V 1935 p. 63-77; t. VI 1936 p. 80-99 e 302-325) e successivamente, in veste più organica, ma senza traduzione, in un volume intitolato *Barlaam Calabro, Epistole greche, i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, Palermo 1954 pp. 229-266 (che d'ora in poi citeremo semplicemente: G. SCHIRÒ). Anche chi scrive ha affrontato la pubblicazione della lettera in questione in un modesto lavoro: *Barlaam Calabro, Epistole a Palamas*, Roma (1975) pp. 1-65, il quale è destinato ad essere nuovamente edito fra breve dopo che l'esame dei due manoscritti Marc. gr. 332 e Vat. gr. 1756 sarà completato dal confronto col cod. Mosq. Bibl. Synod. 315 (Savva) = Vladimir 441. Nelle successive citazioni di brani di quest'epistola ci richiameremo ai tre mss. ricordati sopra oltre che al testo stabilito da G. Schirò.

commento esplicativo del suo trattato che era stato malcompreso da Palamas ([31]). In questa lettera, infatti, Barlaam chiarisce in maniera esauriente il suo punto di vista riguardo al concetto dell'ἀρχὴ nella generazione divina, e spiega all'Atonita il senso ed il valore della dimostrazione in ambito teologico.

Nell'iniziare questa lettera, Barlaam si affretta a respingere recisamente l'accusa di Palamas secondo cui egli avrebbe ritenuto anche il Figlio principio dello Spirito, dichiarando, con quella sottile ironia che gli è propria, che nessun uomo ' sano di mente ' si sarebbe meravigliato del fatto che, in quegli scritti, l'Autore avesse posto per necessità dialettica anche il Figlio principio dello Spirito Santo ([32]):

Εἰ τοίνυν τὸ τέλος τοῦ βιβλίου ([33]) ἐστὶ καὶ πρὸς ὃ τείνουσι πάντες οἱ λόγοι, *τὸ δεῖξαι ὡς μόνος ὁ Πατὴρ ἀρχὴ καὶ αἴτιόν ἐστι τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐσιωδῶς προελθόντων*, τίς ὑγιαίνων ἀπορήσει εἰ αὐτὸς δοξάζω ἀρχὴν εἶναι καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὥστε μέντοι καὶ αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς εἶναι τοῦ Πατρός; Ἔξεστι γὰρ ὁτῳοῦν λαβόντι τὸ τῆς πραγματείας συμπέρασμα, ὅτι *ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστι προβολεὺς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, συλλογίσασθαι περὶ τῆς ἐμῆς διανοίας ὡς *οὐδόλως αὐτὸς δύο ἀρχὰς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δογματίζω κατ' οὐδένα τρόπον.*

Proseguendo nella sua replica, Barlaam trova modo di respingere in maniera ancora più decisa l'accusa dell'Atonita: dalle sue parole appare chiaro ch'egli non ammette due principi dello Spirito Santo nemmeno se viene considerato l'un principio derivato dall'altro ([34]):

Δύο εἰσὶ τρόποι καθ' οὓς ὑπολάβοι ἄν τις δύο ἐπὶ Θεοῦ ἀρχάς· ὁ μέν, εἰ τὴν ἑτέραν ἐκ τῆς ἑτέρας νοεῖ· ὁ δέ, εἰ ἀντιθέτους ἀλλήλαις καὶ ἀντιδιῃρημένας.

([31]) Cfr. la lettera che Barlaam ha inviato a Nilo Triclinio (Schirò, p. 267-278) nella quale il Nostro, riferendosi a questa sua lunga lettera, dice: « θεασάμενος τοίνυν αὐτὸς τοῦτον αὐτοῦ τὸν λόγον (e cioè la prima epistola di Palamas a Acindino) γράφω πρὸς αὐτὸν (= τὸν Παλαμᾶν) εὐθὺς ἕτερον λόγον (= *Α' πρὸς Παλαμᾶν*) *ἐν ᾧ τά τε ἀπορηθέντα, ὡς ἐγ' ᾦμαι, αὐτῷ λέλυκα, καὶ ἔτι καθαρώτερόν τε καὶ σαφέστερον ἐνεδειξάμην ὅπως ὑπὲρ ἀπόδειξιν εἶναι τὰ θεῖα φρονεῖν ἐπῆλθέ μοι* » cfr. Schirò, p. 269.

([32]) Cfr. Marc. gr. 332, f. 96-96v; Vat. gr. 1756 f. 279; Mosq. Syn. 315 f. 139 (= G. Schirò, p. 229-230).

([33]) Il βιβλίον di cui parla Barlaam, è il trattato da lui scritto contro i Latini; cfr. *supra* p. 115 n. 7. (I corsivi di questa e della seguente citazione sono nostri).

([34]) Cfr. Marc. gr. 332 f. 97-97v; Vat. gr. 1756 f. 279v-280; Mosq. Bibl. Synod. 315, f. 139v (= G. Schirò, p. 231).

Τούτων οὖν τῶν δύο τρόπων, τὸν μὲν δεύτερον ὑπεθέμην ἐν τῇ τοῦ λόγου ἀρχῇ μηδόλως ὑπάρχειν ἐπὶ Θεοῦ (35). Οὐ μέντοι γε διότι εὐσεβὲς ὑπολαμβάνω — ὡς σὺ ἔφης (36) — τόν γε πρῶτον τρόπον ἐπὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀληθῆ ὑπάρχειν, ἀλλὰ διὰ δύο ταῦτα· ὅτι τε ὁμολόγηται καὶ αὐτοῖς μὴ εἶναι ὁ τοιοῦτος τρόπος *ἐπὶ Θεοῦ* (37), καὶ ὅτι ἐλυσιτέλει μοι ἡ τοιαύτη ὁμολογία πρὸς τὸ δεῖξαι τὸ προκείμενον· χρῶμαι γὰρ αὐτῇ παρακατιὼν κατὰ τὴν δι' ἀδυνάτου λεγομένην δεῖξιν (38), ἀπάγων τὴν ἐκείνων θέσιν εἰς τοιοῦτόν τι ἀδύνατον· δεῖ γὰρ τὰς τῶν προσδιαλεγομένων θέσεις εἰς τοιαῦτα ἀπάγειν ἃ καὶ αὐτοῖς ὁμολογεῖται εἶναι ἀδύνατα.

Τὸν δὲ πρῶτον τρόπον οὔτε ὑποτίθεμαι — πῶς γάρ, ὃν μέλλω ἀναιρήσειν οὔτ' ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐξ ἀρχῆς ἀναιρῶ τοῦτον; — λέγων *μήδ' οὕτως ἐνδέχεσθαι δύο ἀρχὰς ἐπὶ Θεοῦ λέγειν ὥστ' εἶναι τὴν ἑτέραν ἐκ τῆς ἑτέρας* διὰ δύο ταῦτα· ὅτι τε ἀμφισβητεῖται τοῦτο παρ' αὐτοῖς, καὶ ὅτι σχεδὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο τῷ συναγομένῳ ἐκεῖ παρ' ἡμῶν συμπεράσματι, ὅτι δηλονότι ὁ *Υἱὸς οὐκ ἔστι προβολεὺς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* (39). Ὁ γὰρ τοῦτο συμπεράνας δεδειχὼς πάντως ἐστὶν ὡς *οὐδ' οὕτως εἰσὶ δύο ἀρχαὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὥστ' εἶναι τὴν ἑτέραν ἐκ τῆς ἑτέρας.*

L'affermazione di Barlaam di aver difeso con decisione l'asserto greco viene suffragata, non dico dagli stessi opuscoli antilatini da lui scritti in quell'occasione — ché, nel nostro caso, risultano l'oggetto in causa —, ma da altre testimonianze inconfutabili: sarà sufficiente ricordare quella dello stesso Gregorio Acindino il quale, invitato da Palamas ad informarsi presso Barlaam delle sue intenzioni in merito, non tarda a tranquillizzare l'amico esicasta sulla ortodossia della posizione dogmatica difesa da Barlaam in quell'occasione (40).

(35) Si tratta del λόγος δ' che abbiamo già accennato (v. supra n. 12): cfr. Vat. gr. 1110 f. 38v: « εἰ δὲ ... καθὸ εἰσὶ δύο ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς προβάλλουσι τὸ Πνεῦμα, ἀνάγκη ὁμολογεῖν δύο προβολεῖς καὶ δύο ἀρχὰς ἐν τῇ θεότητι. Τοῦτο δὲ ὑμῖν μὲν εἴτε δυνατὸν εἴτε ἀδύνατον δοκεῖ, οὐκ ἂν ἔχοιμι διισχυρίσασθαι· ἡμῖν δ' ὅμως καὶ τοῦτο τῶν ὁμοίως ἀδυνάτων δοκεῖ. Ἀνάγκη ἄρα ἐστὶ τοῖς τὰ ἑπόμενα ταῖς ἐξ ἀρχῆς ἀποκρίσεσιν ἡγουμένοις ἄτοπα, μηδαμῶς παραδέχεσθαι ἑτέραν εἶναι ἀρχὴν καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος πλὴν τὸν Πατέρα ».

(36) *Α' πρὸς Ἀκίνδυνον*, 2 (Συγγράμματα, I p. 204, rr. 4-9).

(37) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis-Lipsiae 1901-1927, t. XXIV, c. 81 B-D; H. DENZINGER-C. RAHNER, *Enchiridion Symbolorum...*, ed. 28, Friburgi-Barcinone, 1952, n° 460.

(38) Cfr. *An. Priora*, II 11-14.

(39) Cfr. Vat. gr. 1110 ff. 40-41.

(40) La risposta di Acindino all'epistola di Palamas si trova nel cod. Ambros. E 64 sup. (= Ambros. 290), ff. 75v-76v. Colgo l'occasione per ringraziare il R.P. J. S. Nadal, per avermi procurato le fotografie di questo codice. Vedi, inoltre, l'analisi di questa epistola di Acindino in J. R. LOENERTZ, *Dix-huit lettres etc., art. cit., loc. cit.*, p. 119-120.

Tornando all'epistola di Barlaam, vediamo che egli, dopo aver dichiarato espressamente di non aver mai ritenuto, in nessuna maniera, anche il Figlio principio dello Spirito Santo, passa all'esame dell'espressione nazianzena '*Principio da principio*'. E qui ci si presenta un fatto nuovo: dalle sue parole risulta dubbia l'accusa di Palamas secondo cui il Nostro avrebbe introdotto questa frase nel suo trattato ([41]):

Τὸ δὲ «Ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή», ἥκιστα ἔγωγε ὑπολαμβάνω περὶ τῆς πρὸς τὸ Πνεῦμα ἀρχῆς εἰρῆσθαι τῷ Θεολόγῳ, ὡς σύ γε ὑπείληφας ([42]). Οὐ γὰρ ἂν ἐτόλμησα ἐναντία αὐτῷ φθέγγεσθαι τοῦτ' ἐπιχειρῶν ἀνελεῖν, ἀλλὰ κἂν 'τὴν ἑτέραν' καὶ 'ἐκ τῆς ἑτέρας' καὶ 'ὑπὸ τὴν ἑτέραν' λέγω ([43]), οὐχ ὡς διαφόροις χρῶμαι τούτοις τοῖς ῥήμασιν, ἀλλ' ὡς τοῖς αὐτοῖς, ἡγούμενος ἕκαστον ἐξ ἧς ἐστιν ὅπως ποτὲ ἀρχῆς, ὑπὸ ταύτην καὶ ἀναφέρεσθαι. Εἰ δ' ἄρα γε ἁμαρτάνω, εἰς μόνην τὴν λέξιν τὸ ἁμάρτημά μοι περιίσταται. *Τοῦδ' εἵνεκα φαίης ἄν· τοῦ λόγου γινομένου περὶ τῆς κατὰ τὸ θεογόνον ἀρχῆς, τὸ «Ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχὴ» εἰσάγεις, ὃ οἶσθα εἰρημένον περὶ τῆς δημιουργικῆς ἀρχῆς.*

Ἐγώ σοι ἐρῶ· οὐδεὶς Λατίνων ... ([44])

Che Barlaam non abbia introdotto questa frase di s. Gregorio il Teologo nel suo discorso, risulta evidente, non solo dalle sue parole or ora citate, ma anche da quelle di Acindino e... da quelle di Palamas!

Il primo, infatti, riferendosi all'espressione incriminata «*Principium a principio*», mostra di voler puntualizzare che Barlaam non ha usato esattamente l'espressione nazianzena, ma altre analoghe ([45]):

Ὅς (= ὁ Βαρλαάμ) τὸ μὲν «Ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή», *μᾶλλον δὲ τὰς δύο οὐκ ἀντιδιῃρημένας, ἀλλ' ὑπὸ τὴν ἑτέραν τελοῦσαν τὴν ἑτέραν*, ταῦτα ὡς μὲν οὐ

([41]) Cfr. Marc. gr. 332 f. 97v-98; Vat. gr. 1756 f. 280-280v; Mosq. Bibl. Synod. 315, f. 139v-140 (= G. Schirò, p. 232: come si può constatare, noi ci discostiamo sostanzialmente dalla lettura di questo Editore).

([42]) *Α' πρὸς Ἀκίνδυνον*, 2 (Συγγράμματα I, p. 204-205).

([43]) Simili espressioni si trovano effettivamente nel *lògos d'* di Barlaam: si cfr., per es., Vat. gr. 1110, f. 40v: «... ὁ μὲν Πατήρ, μόνον ἐστὶν ἐν τῇ τριάδι ἀρχή, οὐ μὴν δὲ καὶ ὑπὸ ἀρχήν· τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐξ ἀρχῆς μόνον ἐστὶ καὶ ὑπὸ ἀρχήν, οὐ μέντοι γε καὶ ἀρχή· ὁ δὲ Υἱὸς ἀμφότερα· καὶ ἀρχὴ καὶ ὑπὸ ἀρχήν ...».

([44]) Traduco il brano che ho corsivato: «È infatti a causa di ciò (= *a causa di queste mie espressioni*) che tu mi avresti detto: 'mentre la discussione verte sul principio generatore di divinità, tu introduci l'espressione 'principio da principio', pur sapendo che questa va riferita al principio demiurgico».

([45]) Cfr. Cod. Ambros. E 64 sup. (= Ambros. 290), f. 76.

Πνεύματος ἀρχὴν νομίζων τὸν Υἱὸν εἰς τοὺς λόγους εἰσήγαγεν, οὐκ ἔφη δεῖν αὐτὸν ἀπολογίας αὐτῷ· αὐτοὺς γὰρ τοὺς ἑαυτοῦ δήπου λόγους ὑπὲρ τούτου κράτιστα καὶ σαφέστατα ἀπολογεῖσθαι.

Quanto poi a Palamas, replicando all'epistola che gli ha inviato Barlaam, dice:

Τὸ δὲ « τὴν ἑτέραν ὑπὸ τὴν ἑτέραν » σε σαφῶς εἰπεῖν καὶ « ἡ διπλόη τῆς ἀρχῆς », *τοῦθ' ἡμᾶς πρὸς τοῖς ἄλλοις ἠνάγκασε πυνθάνεσθαι καὶ διαπορεῖν τί ποτέ σοι βούλεται « Ἡ ἐξ ἀρχῆς ἀρχή »*, ἣν δὴ καὶ νῦν αὖθις ἐνταῦθα θατέρῳ θεραπείαν ἐπινοεῖς (46).

D'altronde, se Barlaam avesse usato la frase nazianzena, l'avrebbe fatto per dimostrare — a detta di Palamas — che pure il Figlio è principio dello Spirito Santo (47); ma dal momento in cui Barlaam dichiara solennemente di aver difeso la processione dello Spirito *ex solo Patre* (dichiarazione che, come abbiamo visto, viene suffragata dalla testimonianza niente affatto sospetta di Acindino), questa espressione non solo non gli avrebbe procurato alcun vantaggio, ma sarebbe addirittura risultata pericolosa per la dimostrazione della propria tesi, in quanto essa risulterebbe favorevole — dal punto di vista dialettico — alla dimostrazione della processione dello Spirito *ex Patre Filioque*!

Quindi, le prime conclusioni che si possono trarre dall'esame dell'immediata replica di Barlaam alle accuse di Palamas sono le seguenti:

a) Barlaam, nel trattare con i Latini, ha difeso l'asserto greco della processione dello Spirito Santo *ex solo Patre*: di conseguenza l'accusa di Palamas secondo cui il Nostro avrebbe tentato un accordo con i Latini sostenendo anche il Figlio principio dello Spirito, risulta del tutto infondata;

(46) *Α' πρὸς Βαρλαάμ*, 13 (Συγγράμματα, I, p. 231). Traduzione: « Avendo tu chiaramente detto « un principio derivato dall'altro » e « la duplicità del principio », *queste espressioni mi hanno spinto a rivolgermi ad altri e domandare quale mai sia secondo te il senso della frase* (intendi: nazianzena) « *principio da principio* », alla quale pensi di attribuire ora un altro significato ». (I corsivi sono i nostri).

(47) *Α' πρὸς Ἀκίνδυνον*, 2: « Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς (= ὁ Βαρλαὰμ) αὖθις προστίθησιν· 'Ἴσως οὕτω γε οὐδὲν κωλύει' ὥς φησιν ὁ Θεολόγος, 'Ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή' *καὶ δείκνυσιν οἰόμενος ... μὴ δυσσεβὲς εἶναι λέγειν ἀρχὴν καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ὡς καὶ αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς ὄντα, εἰ καὶ ἀρχή ἐστι » (Συγγράμματα, I, p. 204). (Il corsivo è nostro).

b) Barlaam, non solo non si è avvalso dell'espressione nazianzena per convalidare una tesi che « nemmeno i Latini avrebbero potuto accettare » (48), ma essa non fu minimamente menzionata da lui: Palamas la ricavò da altre frasi dell'opera.

Tuttavia è ormai convinzione generale di ritenere che Barlaam, viste le accuse che gli ha mosso Palamas, si è trovato costretto a rivedere il suo trattato eliminandone alcune espressioni, e segnatamente la frase « principio da principio » (49). Questo convincimento generale si basa sul brano conclusivo della prima lettera che Barlaam ha inviato a Palamas, nella quale l'Autore dichiara di aver eliminato dagli scritti (τοὺς λόγους) *tutto ciò che poteva essere motivo di scandalo*. Il testo in questione è il seguente:

(48) Cfr. *Α΄ πρὸς Παλαμᾶν*: « ... μὴδ' οὕτως ἐνδέχεσθαι δύο ἀρχὰς ἐπὶ Θεοῦ λέγειν ὥστ' εἶναι τὴν ἑτέραν ἐκ τῆς ἑτέρας, διὰ δύο ταῦτα· *ὅτι τε ἀμφισβητεῖται τοῦτο παρ' αὐτοῖς* (τοῖς Λατίνοις) ...» G. Schirò, p. 232. (I corsivi di questa pagina sono nostri).

(49) M. Jugie: « nous verrons plus loin que Grégoire Palamas y trouva à redire et qu'à la suite de ces remarques, *Barlaam fit certaines corrections à sa première édition* » (cfr. *Barlaam est-il né catholique*? in *Échos d'Orient*, 39 (1940) p. 102 e 123); G. Schirò: Barlaam... alla prima edizione ad usum Latinorum del trattato, pensò far seguire un'altra destinata ai Greci. *In questa espunse ciò che* — pur avendo uno scopo e valore meramente dialettico — *a suo parere sarebbe stato frainteso dai bizantini*. Palamas ebbe dunque la prima edizione... (*op. cit.*, p. 101-102); « Le parti espunte — continua G. Schirò — saranno state su per giù quelle stesse alle quali Palamas si è attaccato per muovere delle critiche » (*ibid.*, p. 103); la tesi di G. Schirò viene accettata da I. E. 'Αναστασίου, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 668. J. Meyendorff: « Ces traités (= de Barlaam contre les Latins) existaient en deux versions différentes: *nous verrons, en effet, que Barlaam, après les critiques de Palamas, expurgera le texte primitif des ' causes de scandale ' et reconnaîtra même qu'il en modifia le texte è plusieurs reprises*: οἱ λόγοι ἅπαξ καὶ δὶς ὕστερον μεταβέβληνται. Le texte que nous avons dans les manuscrits est manifestement le texte modifié et expurgé. Nous n'y trouvons pas notamment la citation de s. Grégoire de Nazianze, qui parlait du Fils comme ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή et don l'interprétation, favorable aux Latins, que donnait Barlaam, a été critiquée par Palamas » (*Les débuts de la controverse hésychaste...*, *loc.*, *cit.* p. 105 n. 4); Id., *La première lettre de Palamas à Akindynos*, Θεολογία 25 (1954) p. 609; Π. Χρήστου: « Οὕτω, ἐπὶ τοῦ παρόντος προβλήματος ἐπικαλούμενος (ὁ Βαρλαὰμ) τὸ χωρίον Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ' ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή ', προσεπάθει νὰ συμβιβάσῃ τὰ δύο δόγματα πρὸς ἐκκαθάρισιν τῆς ὁδοῦ πρὸς τὴν ἕνωσιν ... *Τὸ χωρίον τοῦτο ἠναγκάσθη ἐκ τῆς προκληθείσης ἀντιδράσεως ν' ἀπορρίψῃ βραδύτερον*, συμφώνως πρὸς τὴν τακτικὴν προσαρμογῆς τῶν ἐπιχειρημάτων του κατὰ τὰς ἀνάγκας, ὡς ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ· « οἱ λόγοι ἅπαξ καὶ δὶς ὕστερον μεταβέβληνται ». (cfr. Συγγράμματα, I, 183).

Πλὴν ἴστω ἡ σὴ ἁγιότης ὅτι οὓς τεθέασαι ἡμετέρους λόγους, ἅπαξ καὶ δὶς μεταβαλόντες, ὕστερον καὶ ταῦτα ἅ σοι προσέστη ἐξεβάλομεν καὶ οὐδὲν ἕτερον ἐν αὐτοῖς εἰάσαμεν ὃ ἂν αἴτιον σκανδάλου, καὶ τοῖς ἄγαν τῶν τῇδε ἐπιλελησμένοις, γένοιτο (50).

In apparenza, l'espressione suindicata si presta ad essere interpretata nel senso comunemente attribuitole, e cioè di un ' ripensamento ' causato in Barlaam dalle critiche dell'Atonita, che avrebbero spinto il Nostro ad eliminare dai suoi scritti le frasi o i brani che avrebbero potuto risultare, in un modo o in un altro, compromettenti. Ci sono, però, alcune obiezioni che possono venir mosse a questa tesi corrente rendendola insostenibile:

a) Se Barlaam avesse mutato il suo trattato, si dice, lo avrebbe fatto solo ed esclusivamente perché criticato da Palamas. È mai possibile, però, che l'orgoglioso Barlaam, che si considerava ' διδάσκαλος ' di tutti i Greci (51), si sia umiliato al punto da mutare, in un modo qualsiasi, il suo trattato che egli stesso considerava essere scritto παντὸς μᾶλλον ἐντέχνως ἅμα καὶ εὐσεβῶς καὶ ἐναρμονίως (52), solo perché un ἀμαθὴς καὶ ἀπαίδευτος (53) gli muoveva delle accuse che nessun uomo ' sano di mente ' (= ὑγιαίνων) (54) avrebbe mai sostenuto? Tanto più che il tono di tutta l'epistola non è proprio di chi abbia accettato un rimprovero e si rivolga da pari a pari a colui che glielo ha mosso; al contrario, Barlaam, mettendo in atto il suo intento, che aveva manifestato ad Acindino, di voler ' umiliare l'uomo ' (55), si rivolge con costante arro-

(50) Cfr. G. Schirò, p. 266. A torto M. Jugie (*Barlaam est-il né catholique?* cit., p. 122) aveva proposto la modifica del τοῖς ἄγαν τῶν τῇδε ἐπιλελησμένοις γένοιτο in τοῖς ἄγαν αὐτῶν τῇδε ἐπιλελησμένοις γένοιτο: vedi, riguardo a ciò, la risposta di G. Schirò, p. 103. Quanto poi al testo di quest'ultimo, correggiamo senz'altro il μεταλαβόντες in μεταβαλόντες: oltre al fatto che la lezione da noi sostenuta è quella dei codici (cfr. Marc. gr. 332, f. 117; Vat. gr. 1756, f. 294; Mosq. Bibl. Synod. 315 f. 146), il passo trova conferma nella seconda lettera di Barlaam a Palamas: cfr. G. Schirò, p. 282: δι' ἄλλας αἰτίας οἱ λόγοι ἅπαξ καὶ δὶς ὕστερον μεταβέβληνται.

(51) Cfr. G. Schirò, p. 230, lin. 35.

(52) *Ibid.*, p. 282, lin. 86-87.

(53) *Ibid.*, p. 243, lin. 352.

(54) V. supra p. 122.

(55) Cfr. cod. Ambros. E 64 sup. (= Ambros. 290) f. 67v: « ὅτε δὲ μετὰ ταῦτα τὰς πρώτας εἰρωνείας τοῦ Παλαμᾶ κατετόξευες, οὐκ ἀνθιστάμην καὶ συνεβούλευόν σοι κατέχειν σαυτὸν καὶ μὴ ταῦτ' ἀσχημονεῖν, μηδὲ τοξεύειν ἐπ'

ganza a Palamas, trattandolo sempre dall'alto in basso, e non tralasciando occasione di sottolinearne la minore preparazione di fronte alla sua profonda cultura ([56]).

b) Qualora si voglia ammettere che le parole in questione di Barlaam alludano effettivamente ad una revisione del Trattato, questa avrebbe dovuto essere non una semplice revisione formale degli scritti (limitata all'espunzione da essi di alcune frasi compromettenti o di qualche brano ambiguo), ma una rielaborazione impegnativa dell'opera ([57]); rielaborazione che avrebbe provocato, a detta di Palamas, un radicale mutamento nell'impostazione dogmatica del trattato stesso: e cioè, alla affermazione iniziale secondo cui egli, seguendo τὸ φρόνημα τῶν Λατίνων, avrebbe dichiarato anche il Figlio principio dello Spirito Santo ([58]), Barlaam avrebbe sostituito, in seguito alle critiche espresse da Palamas nella prima lettera indirizzata ad Acindino, l'affermazione del dogma greco della processione dello Spirito *ex solo Patre*! ([59]) Ma una « conversione » così repentina da parte di Barlaam risulta, per motivi facilmente immaginabili, estremamente improbabile. D'altra parte non è possibile sostenere razionalmente che Barlaam alla fine dell'epistola ammette un suo travisamento del dogma greco, quando in realtà per tutta la stessa epistola altro non ha fatto se non ribadire la sua più ferma aderenza a quello, sostenendolo così come d'altronde fa in tutta la sua opera.

ἄνδρα, οὐδὲ αὐτὸν ἀμαθῆ παντελῶς τοῦ τοξεύειν; Σὺ δὲ μὴ τότε πεισθείς, ἄφες, εἶπες, *ταπεινώσω τὸν ἄνθρωπον* ». V. analisi dell'epistola di Acindino J. R. Loenertz, *Dixhuit lettres*..., p. 120-121. (Il corsivo è nostro).

([56]) Lo stesso Palamas dice: πρὸς τὸν οὖν οὕτω μεθ' ὅσης τῆς ἐπιεικείας αἰτοῦντα τὴν λύσιν τῆς ἀπορίας ... *μακροὺς καὶ πικροὺς ἀντεπεξήγαγες λόγους* (cfr. Συγγράμματα, I, 228). (Il corsivo è nostro).

([57]) Infatti in essa Barlaam dichiara di aver mutato τοὺς λόγους ἅπαξ καὶ δίς. E nella IIIa lettera, Barlaam parla di un mutamento generale dei lògoi: « πλὴν καὶ ταῦτα συμβέβηκεν αὐτομάτως τῇ τῶν ὅλων μεταβολῇ μεταποιῆσθαι ». (cfr. G. Schirò, p. 282).

([58]) *Α' πρὸς Ἀκίνδυνον*, 4: « ἴσθι δ' ἀκριβῶς καὶ ἀμετάπειστος ἔσῃ περὶ τοῦτο, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ τῶν Λατίνων φρόνημα ... » (Συγγράμματα I, 206).

([59]) Donde il vanto di Palamas: « Τὰ μὲν τῆς δυαρχίας ἐκ μέσου γέγονεν· ἐξεκόπη γὰρ τῶν λόγων τοῦ φιλοσόφου καὶ καρπὸν ἤνεγκεν ὁ ἡμέτερος λόγος τῷ τῆς μοναρχίας εὐσεβεῖ κηρύγματι συνιστάμενος» (Συγγράμματα I, 260). Il λόγος che, secondo Palamas, avrebbe causato la conversione di Barlaam è la prima lettera che egli ha indirizzato ad Acindino.

c) Oltre a ciò, l'immediatezza della replica di Barlaam al suo avversario (εὐθὺς), escluderebbe la possibilità, per ragioni cronologiche, di una siffatta revisione del trattato che, in ogni modo, avrebbe dovuto essere stata portata a termine nel lasso di tempo trascorso tra il momento in cui Barlaam aveva preso visione della lettera di Palamas indirizzata ad Acindino, ed il periodo immediatamente precedente alla sua replica a Palamas stesso (60): tempo in verità limitatissimo, specie se si tiene conto che la revisione dogmatica generale sopra ipotizzata avrebbe previsto una nuova stesura degli opuscoli scritti da Barlaam sul dogma trinitario (più di venti!) che, qualora si accettasse la ' conversione ' dell'Autore, avrebbe avuto una primitiva stesura in senso ' latinofrono ' o comunque ' non del tutto ortodosso '! (61)

d) Inoltre, sappiamo che Barlaam si è trovato nella necessità di scrivere a Nilo Triclinio per chiedere il suo intervento in quella strana disputa in cui era rimasto coinvolto (62). In quella lettera Barlaam, che si propone di narrare i fatti sin dall'inizio con schiettezza e verità (63), riferendosi alla prima epistola inviata a Palamas in replica alle sue accuse, si limita a dichiarare che in essa egli *ha spiegato* a Palamas i punti controversi del suo trattato (64): di aggiunte, ritocchi, eliminazioni di frasi o, addirittura, di una nuova redazione dell'opera, non vi è la minima menzione. Ora, se Barlaam avesse realmente mutato in un modo qualsiasi il suo trattato, non l'avrebbe accennato nella medesima lettera

(60) cfr. G. Schirò, p. 266: καὶ ταῦτα ἅ σοι προσέστη *ἐξεβάλομεν* καὶ οὐδὲν ἕτερον ἐν αὐτοῖς *εἰάσαμεν*. Non è quindi esatta l'affermazione di J. Meyendorff secondo il quale « ...à la fin de sa lettre, le philosophe calabrais, *promet de modifier* le texte de ces écrits antilatins, pour ne plus scandaliser Palamas » (cfr. *Introduction à l'étude de G. Palamas*, Paris 1959 p. 69): i termini verbali ἐξεβάλομεν e οὐδὲν ... εἰάσαμεν indicano chiaramente che, nel momento in cui B. scrive l'epistola, la presunta riedizione dell'opera avrebbe dovuto essere stata già portata a termine.

(61) Cfr. J. Meyendorff, *Les débuts de la controverse hésychaste*, p. 105 n. 4.

(62) Cfr. II lettera di Barlaam, G. Schirò, pp. 267-278.

(63) G. Schirò, p. 267, lin. 11.

(64) *Ibid.*, *passim*: θεασάμενος τοίνυν αὐτὸς αὐτοῦ τὸν λόγον (scil. *Α' πρὸς Ἀκίνδυνον*), γράφω πρὸς αὐτὸν εὐθὺς ἕτερον λόγον (= Schirò, 229-266) *ἐν ᾧ τά τε ἀπορηθέντα ὡς ἐγ' ᾤμαι αὐτῷ λέλυκα, καὶ ἔτι καθαρώτερόν τε καὶ σαφέστερον ἐνεδειξάμην ὅπως ὑπὲρ ἀπόδειξιν εἶναι τὰ θεῖα φρονεῖν ἐπῆλθέ μοι*. Schirò, 269. (I corsivi di questa e della nota 60 sono nostri).

a Nilo Triclinio, almeno per evidenziare la sua buona disposizione all'accordo o, ancora, per ribadire di aver compreso la gravità dell'errore commesso, provvedendo alla sua eliminazione? Infatti, se ammettiamo, sulla scorta delle affermazioni di Palamas, che Barlaam è sceso a compromessi con lui eliminando l'espressione incriminata o — se si vuole — mutando radicalmente l'impostazione di tutto il trattato, si avranno tutte le ragioni per credere che il Nostro non avrebbe avuto motivo di tenere nascosta la cosa proprio a Nilo Triclinio, dopo che, per forza di cose, l'avrebbe chiaramente manifestata al suo principale rivale!

e) Infine, quando Acindino, alcuni anni dopo questi fatti, scrive a Barlaam invitandolo ad abbandonare il suo spirito bellicoso nella lotta intrapresa contro gli esicasti ([65]), egli non menziona minimamente sue eventuali sconfitte in campo teologico nella controversia sorta contro Palamas: e sì che ne avrebbe avuto ben d'onde, se fosse vero che Barlaam avrebbe addirittura rivisto il suo trattato in funzione della diversa posizione di Palamas in materia di fede. Invece Acindino si limita ad ammonire il Nostro per la sua eccessiva tracotanza nei confronti del rivale ([66]), senza far cenno a sue presunte sconfitte in campo teologico.

Di conseguenza, la tesi che vuole una doppia stesura, da parte di Barlaam, del suo trattato, ovvero una revisione di esso che avrebbe provocato l'eliminazione di quei brani o frasi compromettenti criticate da Palamas, risulta del tutto insostenibile.

Ma, d'altra parte, se Barlaam non mutò né riscrisse il suo trattato, a che cosa allude dichiarando di aver eliminato dai *lògoi* ciò che poteva essere ' motivo di scandalo '?

A nostro parere il nodo della questione sta nell'esatta traduzione e interpretazione delle parole οὓς τεθέασαι ἡμετέρους λόγους.

La forma verbale τεθέασαι (perfetto, 3 sing. del verbo θεάομαι, -ῶμαι) non esprime un'azione compiuta nel passato (come invece succede in latino); ma, in conformità col valore qualitativo che il verbo ha nella lingua greca, il perfetto τεθέασαι si deve intendere come esprimente una condizione conseguente ad un'azione

([65]) Cfr. cod. Ambros. E 64 sup. (= Ambros. 290) ff. 67-73v; cfr. J. R. Loenertz, *Dix-huit lettres...*, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 120-121.

([66]) Cfr. cod. Ambrosianus E 64 sup. (Ambros. 290) f. 67v: v. *supra* p. 127 n. 55.

compiuta, e cioè come uno stato presente, e quindi va tradotta: ἡμετέρους λόγους *che hai appena visto*. Dopo di che, il termine λόγους, dalla accezione vastissima, si riferisce qui all'epistola stessa. Di conseguenza la traduzione del brano finale dell'epistola suona così: « Infine sappi, amico, che *da questa mia lettera che hai appena visto* (= *che hai sotto gli occhi*), dopo averla elaborata a più riprese, ho avuto la premura di eliminare anche tutto ciò che potrebbe risultare motivo di scandalo persino per coloro che... hanno del tutto dimenticato ogni cosa di questo mondo! ».

Questa traduzione, da noi corsivata ai fini di una corretta interpretazione, concorda anche con lo spirito ironico che domina in tutta l'epistola e con la spiegazione che lo stesso Barlaam fornisce di queste sue parole.

Barlaam, infatti, riferendosi al sofisma di Palamas che lo accusava di avere eliminato dai suoi scritti tutto ciò che, a suo stesso avviso, era αἴτιον σκανδάλου (67) non esita a dichiarargli ch'egli, con queste parole, voleva fare dell'ironia nei confronti dell'Atonita: « Io — dice Barlaam — non riportavo la mia opinione quando dicevo che era ' causa di scandalo ', ma intendevo quello che avrebbero pensato e detto ' coloro che hanno abbandonato ogni cosa di questo mondo ', con riferimento a te, che hai dichiarato di aver dimenticato ogni discorso scientifico »! (68).

Come d'altronde era da prevedere, il brano conclusivo di un'epistola prettamente ironica, indirizzata ad un ' ignorante ed incolto ' ed avente come scopo l'umiliazione dell'avversario (ταπεινώσω τὸν ἄνθρωπον !), non poteva assolutamente suonare come un atto di umiltà da parte del ' maestro di tutti i Greci ', né come un'accettazione dei rimproveri del suo incolto accusatore, né come riparazione ai suoi errori! Tanto più che, subito dopo le parole sopra citate, Barlaam nega espressamente di aver più volte elaborato e mutato il testo (dell'epistola) per avervi riconosciuto degli errori (69).

Ci si aspetterebbe, a questo punto, di sentire con chiarezza da parte di Barlaam i motivi che lo hanno indotto a mutare l'impostazione generale dello scritto. Ma egli si giustifica con le parole

(67) *Α' πρὸς Βαρλαάμ* 7 (Συγγράμματα, I, 228-9).

(68) G. Schirò, p. 282, rr. 77-81.

(69) *Ibid.*, rr. 82-83: δι' ἄλλας αἰτίας οἱ λόγοι ἅπαξ καὶ δὶς ὕστερον μεταβέβληνται καὶ οὐ δι' ἃ σὺ ἠπόρησας ὡς κακῶς ἔχειν μοι δόξαντα.

seguenti: πλήν, καὶ ταῦτα συμβέβηκεν αὐτομάτως τῇ τῶν ὅλων μεταβολῇ μεταποιῆσθαι ([70]).

Queste parole, in verità piuttosto oscure, necessitano di una chiarificazione.

Come abbiamo avuto modo di osservare, la prima lettera che Barlaam invia a Palamas doveva essere, nell'intenzione dell'Autore, una sorta di commento esplicativo del suo trattato ' *Sulla processione dello Spirito Santo* ' che era stato malcompreso da Palamas. Pertanto Barlaam, per rintuzzare le accuse mossegli da un ' ignorante e incolto ', lungi dal poter ripetere nella lettera il suo pensiero con lo stesso ordine logico adottato in quel trattato, ha dovuto presentarlo in una disposizione alquanto diversa — anzi, del tutto capovolta — in modo che il destinatario ne potesse capire il significato: in altre parole, Barlaam ha dovuto praticare, in questa lettera, una μεταβολὴ τῶν ὅλων.

Così, riguardo alla questione della processione ipostatica dello Spirito, *la conclusione* desunta dal trattato (e cioè, che il Figlio *non* è emanatore dello Spirito) ([71]) diventa, in questa epistola, *la premessa*, e viene espressa sin dall'inizio. Su questa premessa egli si basa per concludere (dopo una serie di minuziose e dettagliate informazioni sul dogma dei Latini e sulle argomentazioni di cui essi si servono per convalidarlo) che l'affermazione iniziale del suo discorso (e cioè supporre *anche* il Figlio principio dello Spirito), lungi dal significare un tacito consenso da parte sua alla tesi latina, risultava una necessità dialettica che gli permettesse di convalidare l'asserto greco della processione *ex solo Patre* ([72]). Similmente, anche riguardo alla questione della natura e del valore dei sillogismi apodittici in ambito teologico, Barlaam pratica una radicale μεταβολὴ nell'ordine espositivo del suo pensiero: egli, nel corso delle discussioni con i Latini, partendo dal presupposto secondo cui ' non si può avere una dimostrazione apodittica dei misteri divini ' (presupposto che, come dice Barlaam, presso i Latini è noto persino ai bambini!) ([73]), ha dimostrato

([70]) *Ibid., passim.*

([71]) V. supra p. 122-123.

([72]) Cfr. G. Schirò, p. 234-35: "Οταν οὖν ἀκούσῃς τὸ 'ἴσως οὕτω γε οὐδὲν κωλύει', μὴ ἁπλῶς τοῦτο νόει, ἀλλὰ πρὸς μόνον τὸ τὴν μοναρχίαν μὴ ἀναιρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖνοι φασί, δηλονότι οἷς διαλέγομαι.

([73]) Cfr. cod. Ambros. E 64 sup. (= Ambros. 290) f. 76: Περὶ μέντοι τῆς ἀποδείξεως ' Ἐγὼ μέν, ἔφη (ὁ Βαρλαάμ), περὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλη

che ' anche del mistero della processione dello Spirito è impossibile avere una dimostrazione apodittica '; invece, di fronte a Palamas, Barlaam dà all'argomento un aspetto del tutto diverso: cerca di mostrare il fondamento di ciò che presso i Latini risultava una premessa, e cioè: ' per quali motivi e sotto quale aspetto non si può avere una dimostrazione apodittica dei misteri divini ' (74).

Di conseguenza, il brano conclusivo della lettera di Barlaam, non presenta alcun motivo valido per indurci a ritenere che egli abbia voluto sacrificare il suo trattato da lui stesso ritenuto impeccabile, solo per renderlo comprensibile a persone che si vantavano di aver dimenticato ogni cosa di questo mondo! Piuttosto in esso Barlaam esprime con ironia l'augurio — e la speranza — che l'Atonita possa finalmente capire con questa lettera quello che del trattato non era riuscito ad afferrare, giacché l'Autore, non solo si è impegnato a fondo per renderne comprensibile il contenuto, ma ha avuto anche lo scrupolo di eliminare ogni cosa che poteva essere motivo di scandalo persino per coloro che hanno abbandonato πάντων τῶν τῇδε!

La speranza nutrita da Barlaam di aver dissipato definitivamente ed in maniera dovuta ogni dubbio sulla verità da lui difesa in quelle discussioni, risultò illusoria. Palamas, malgrado tutto, preferì continuare per la sua strada. Rispondendo con una lunga lettera a quella di Barlaam (75), mosse contro di lui molte altre accuse che poggiavano per lo più su volute e maliziose alterazioni del senso delle sue parole. A nulla valse una replica nella quale Barlaam constatava, con rammarico e delusione, che Pa-

---

καὶ τοὺς τοιούτους τοὺς λόγους πεποίημαι, καθ' ἣν οὐκ ἔστιν εἰς γνῶσιν ἀναβῆναι τοῦ θείου· μᾶλλον δὲ ὑπὸ γνῶσιν τὴν ἡμετέραν τὸ θεῖον ποιήσασθαι, *ὃ παῖδες Λατίνων κομπάζουσιν*. (In questa nota e nella seguente, i corsivi sono nostri).

(74) Cfr. l'epistola a Nilo Triclinio, G. Schirò, p. 269: « γράφω πρὸς αὐτὸν (= τὸν Παλαμᾶν) εὐθὺς ἕτερον λόγον, ἐν ᾧ ... *ἔτι καθαρώτερόν τε καὶ σαφέστερον ἐνεδειξάμην ὅπως ὑπὲρ ἀπόδειξιν εἶναι τὰ θεῖα φρονεῖν ἐπῆλθέ μοι* ».

(75) *Α' πρὸς Βαρλαάμ* (ed. J. Meyendorff, Συγγράμματα I, 225-259). Questa epistola era stata pubblicata inizialmcnte dal Γρ. Παπαμιχαήλ, in *'Εκκλησιαστικὸς Φάρος* 13 (1914) p. 42-52, 245-255, 464-476. Contemporaneamente a questa l'Atonita nc indirizzava un'altra ad Acindino: *Β' πρὸς 'Ακίνδυνον* in Συγγράμματα I, 220-224 ed. J. Meyendorff (anche questa pubblicata dal Γρ. Παπαμιχαήλ, in *'Εκκλησ. Φάρος* 12 (1913) 377-381).

lamas non aveva capito niente ([76]). E quando quest'ultimo scrisse una terza lettera cantando vittoria sull'avversario ([77]), Barlaam si accorse che non c'era niente da fare. E lo ignorò.

La vanteria di Palamas, caduta nel terreno fertile di una Bisanzio pronta a raccogliere ogni accusa scagliata contro uno ' straniero ', ebbe fortuna: basta ricordare che gli storici contemporanei preferirono seguire la strada indicata da Palamas, dipingendo Barlaam con gli stessi colori foschi che il santo esicasta aveva usato per primo ([78]). Secondo la loro testimonianza Barlaam, con i suoi scritti, avrebbe solo *simulato* di difendere il dogma greco, mentre in realtà serviva la causa dei Latini.

Visto il dilagare delle accuse provenienti da Palamas, il Nostro raccolse i *lògoi* che formano il suo libro ' *Sulla processione dello Sp. S., contro i Latini* ' e li dispose in un codice, nell'ordine dovuto: questo codice altro non è che il Vat. gr. 1110. In esso Barlaam ha voluto rivedere il suo scritto e, là dove il testo aveva subìto delle alterazioni, lo ha riportato alla forma iniziale ([79]). Non di meno ha ritenuto opportuno inserire una piccola annotazione di suo pugno, nel punto che era stato travisato da Palamas: quella che ha dato lo spunto a queste nostre considerazioni. Vi si legge l'augurio che possano esservi dei lettori ai quali appaia chiara la coerenza del suo ragionamento e la giustezza della causa per cui era stato scritto.

* * *

Per una ulteriore conferma della nostra tesi tenteremo ora un esame dettagliato delle varie correzioni che Barlaam ha apportato a due codd. che contengono il suo trattato sul dogma trinitario: i Vatt. graeci 1106 e 1110. Tale esame risulta necessa-

([76]) Cfr. G. Schirò, pp. 279-314; la replica inizia con queste parole: Ἅπερ καὶ ἐπὶ τῶν πρότερον λόγων ἡ σὴ ἀγχίνοια πέπονθε — μὴ προσεσχηκυῖα γὰρ τῇ τῶν λεγομένων διανοίᾳ, δόξαν οὐκ ὀρθὴν περὶ τὰ θεῖά μου κατέγνω — ταῦτα περιφανέστερον ἔτι καὶ λαμπρότερον ἐπὶ τούτων πεπονθυῖα φαίνεται, μηδὲν ὅλως τῶν λεγομένων ξυνεῖσα.

([77]) *Β' πρὸς Βαρλαάμ* (Συγγράμματα I, 260-295: ed. J. Meyendorff).

([78]) Cfr. N. Gregoras, *Byz. Hist.*, XI 10 (= PG 148,761CD); G. Cantacuzeno, *Historiarum* liber II, xxxix (= PG 153,664A); Phil. Kokkinos, *Gregorii Palamae Encomium*, PG 151,588.

([79]) Cfr. *infra*.

rio dopo l'affermazione di C. Giannelli secondo cui il testo di questi due codd., se confrontato col testo di codd. di ramo sicuramente diverso e anteriore a essi, è « impossibile a riconoscersi »([80]).

Il Vat. gr. 1110 (che indicheremo con la sigla W), è un manoscritto cartaceo del sec. XIV, contemporaneo di Barlaam, di ff. 129 ([81]). Tranne i ff. 117-124v, che contengono un opuscolo di Isidoro Glaba sulle fasi lunari (scritto negli inizi del sec. XV), ed il f. 128, che rappresenta un'ἀπορία di un ignoto dal titolo Τί δήποτε οὐ πρότερον ἢ ὕστερον ὁ Θεὸς τὸν κόσμον πεποίηκεν ([82]), tutto il resto è interamente occupato da scritti di Barlaam. Originariamente il ms. era diviso in due parti, scritte entrambe quasi per intero da uno stesso copista molto accurato e corretto ([83]).

La prima parte del cod. (ff. 5v-79) contiene gli opuscoli II-V, XVII-XVIII, XXI, IX e VIII contro i Latini ([84]); alla fine di questa parte si ha la preghiera Προάναρχε Λόγε Θεοῦ (f. 78v-79) ([85]), inserita per mano dello stesso Barlaam ([86]).

Nella seconda parte del cod. (ff. 80-129) si hanno: a) le Soluzioni dei dubbi proposti da Giorgio Lapita (ff. 80-94v) ([87]); b) L'orazione *De concordia ad Latinos et Graecos* (ff. 94v-110v) e l'orazione *Ad Synodum de unione cum Latinis* (ff. 110v-116v), entrambe pubblicate da C. Giannelli ([88]); e c) alcuni teoremi del V Libro della logistica, scritti da un'altra mano contemporanea, per cui

([80]) C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese*, *loc. cit.*, p. 184 (= *St. Byz. e Neoll.* t. 10, p. 69).

([81]) C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam...*, *loc. cit.*, p. 180-184 (*St. Biz. e Neoell.*, t. 10, p. 66-69); P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i mss. greci*, Città del Vaticano, 1970 (Studi e Testi, 261), p. 538.

([82]) C. GIANNELLI, *Un progetto...*, p. 180, n. 38 (*St. Biz. Neoell.*, p. 66, n. 1).

([83]) ID., *ibid.*

([84]) FABRICIUS-HARLES, *op. cit.*, t. XI p. 464-68 (= PG 151,1249-53).

([85]) Su cui v. le considerazioni di G. SCHIRÒ in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 8 (1938) p. 163-66; M. JUGIE, *Barlaam est-il né catholique?*, *loc. cit.*, p. 120-123; C. GIANNELLI, *Un progetto...*, p. 184, n. 43 (*St. Biz. Neoell.* p. 69; n. 2).

([86]) C. GIANNELLI, *Un progetto...*, p. 184 n. 43 (*St. Biz. e Neoell.*, p. 69 n. 2).

([87]) R. GUILLAND, *Correspondance de N. Gregoras*, Paris 1927, p. 344-46; Ε. Δ. Τσολάκη, *'Ο Γ. Λαπίθης καὶ ἡ ἡσυχαστικὴ ἔριδα* in *'Ελληνικὰ* 18 (1964) p. 84-96.

([88]) C. GIANNELLI, *Un progetto...*, p. 157-208 (= *St. Biz. Neoell.*, p. 47-89).

questi ff. (125-127v) si devono considerare come un'appendice, in origine a sé e poi riunita al testo del codice ([89]).

Il Vat. gr. 1110 è di particolare interesse perché, come è stato accertato, lo stesso Barlaam vi operò numerose correzioni ed aggiunte di vario genere ([90]). In seguito all'esame che abbiamo condotto sugli opuscoli antilatini (ff. 5v-79), presentiamo qui di seguito quei 'ritocchi' che, per la particolarità di scrittura indubbiamente barlaamiana ([91]), per la cura particolare con cui furono operate le rasure nonché per la differenza di inchiostro, si devono considerare *sicuramente* effettuati da Barlaam.

Egli, quindi:

1) *ha eliminato con grande cura alcune parole raschiandole*:

f. 23v, r. 10;
f. 43v, rr. 10 e 14;
f. 46, ultimo rigo;
f. 75, r. 7.

2) *ha rettificato o completato la grafia di alcune parole*. In tre modi:

a) apportando alla scrittura correzioni «alla meglio», senza previa cancellatura o raschiamento:

f. 15v,12: ὁμοίας ex ὁμοίους (si confronti la σ finale, di cui il tratto orizzontale ha una inclinazione ascendente, con le altre da lui scritte nei ff. 37, marg. sup., e 78v);
32,1 κολύειν ex κολύον (facile trasformazione di ο in -ει-)
39v,2 : ὑμῶν ex ἡμῶν
41,7 : κατ' αὐτὸ ex κατ' αὐτὸν (ha marcato un ο sulle lett. -ον)
51,19 : ὁ ἐξ ἐνδόξων ex ὁ ἐν ἐνδόξων
56v,15: τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ex τοῖς λόγοις τοὺς λόγους
65v,15: καθ' ἑαυτὸν ex καθ' αὐτοῦ (ha trasformato il υ in ν; poi ha raschiato l'accento circonflesso — che rimane tuttavia ancora visibile — e ha messo l'accento grave sopra la -ο-);
ibid., ultimo r.: τὸ γεννᾶν ex τοῦ γεννᾶν
66v,10: τοῦ (ex τῷ?)

([89]) Id. *ibid.*, p. 181 n. 0 (*St. Biz. e Neoell.*, p. 66 n. 1).
([90]) Id., *ibid.*, p. 180 sq. (= *St. Biz. e Neoell.*, p. 66 sq.).
([91]) Cfr. C. Giannelli, *ibid.*, p. 182 (= *St. Biz. e Neoell.*, p. 67-68): «scrittura non molto elegante e disinvolta a dire il vero, come c'era del resto da attendersi da un oriundo italo-greco e dotto di professione per giunta».

Tav. 1 – Vat. gr. 1110, f. 37. Annotazione autografa di Barlaam. Cfr. pp. 117-118, 139 par. 5.

Tav. 2 – Vat. gr. 1110, f. 51. Barlaam tenta migliorare l'aspetto formale dell'espressione. Cfr. p. 138. Si confronti con la tav. 3.

Tav. 3 – Vat. gr. 1106, f. 31v. Cfr. p. 138.

Tav. 4 – Vat. gr. 1106, f. 3. Una delle tipiche raschiature di Barlaam. Cfr. p. 142.

76v,16: ὑπάρχῃ ex ὑπάρχει
77v,2 : ὑπάρχῃ ex ὑπάρχει
ibid., 16: ἔχοι (ex ἔχει?)
78,4 : διαφορά.

b) aggiungendo, sopra la linea, lettere o sillabe mancanti:

27,17 : ἐνόμισαν ex ἐνομισ (la lettura, anche dopo la correzione, rimane difficile);
34,11 : τοῦτ' ἐτόλμησε ex τοῦτ' ελμησε
53,12 : τοιούτῳ συλλογισμῷ ex τοιούτῳ λογισμῷ
70,3 : ἴσων ἀπολαύουσαν
74v,9 : ἐκπορεύεται ex πορεύεται

c) infine, che è il modo più usuale, raschiando l'originaria sillaba o parola da correggere, sostituendola con la forma giusta (sottolineo le parti corrette):

28v,1 : ὑμεῖς (ex ἡμεῖς)
31,16 : ὑπόθεσις
36,20 : ἐρχώμεθα (ex ἀρχώμεθα?)
41v,2 : ἁγίῳ
45v,8 : οὐκοῦν εἰ οἱ μὲν (scritto molto stretto: probabilmente mancava qualche particella);
46,14 : καθ' ὑμῶν
49,15 : ἔχει τὴν
51,17 : δεῖ (ex δοκεῖ: Barlaam ha raschiato le lett. - κεῖ, ed ha mutato facilmente la ο in ει);
57,21 : ὅτι δὲ αἱ
58v,1 : ἔτι ὁ Υἱὸς
58v,9 : οὐχ' ὁ (ex οὐχὶ?)
59,15 : νόησις
63v,5 : οὖσαν
66,20 : ἐκλελοιπεῖα (corr. dopo raschiatura delle lett. -ελοι-)
67,23 : Πέτρου
74,6 : οὐχ' ὑπάρχει
ibid., 19: δὲ ex οὐδὲ: Barlaam ha raschiato le lett. οὐ-.

3) *ha aggiunto al testo quelle parole che l'amanuense aveva omesso di trascrivere* (*sottolineo le parole supplite*):

10v,19: εἰς τὴν Τριάδα
28v,19: καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ
30v,15: ἐν τῇ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην ... ἐξηγήσει
35 ,2 : καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ

35,11 : ταῖς ὑμετέραις δόξαις διαφωνεῖν
36v,24: ὡς ἐκ μόνου Πατρὸς
41,17 : μόνη αὕτη ἡ ἔνστασις
45,10 : πάντα τὰ τοῦ Υἱοῦ
49,8 : λαμβάνεσθαι ὡς ὁμολογούμενον (aggiunta che si estende nel margine destro del f.)
66v,10: ἐμποδὼν ὑμῖν ᾖ (aggiunta nel marg. sin. del f.)
67,8 : διαφερόμεθα δὲ μόνον περὶ ...
70,4 : καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς

4) *Nel f.* 51 *troviamo un cambiamento di espressione.* Nelle ll. 12-14 di questo f. l'originaria stesura ci dà il seguente testo: « Ὅτι μὲν οὖν εἴ τις οἰηθείη τὸ παρὸν ζήτημα ἀποδεικτικῷ ὑποπίπτειν συλλογισμῷ, μαίνεσθαι εἰκότως αὐτὸν νομιοῦμεν, τοσαῦτα ὑμῖν εἰρήσθω». Accorgendosi Barlaam che questa espressione era troppo forte e poco cortese nei confronti dei suoi interlocutori, cominciò col cancellare le parole μαίνεσθαι - νομιοῦμεν, sostituendovi sopra la riga τἀναντία τῶν ἀληθῶν πρεσβεύειν ἔγνωκε; poi, ancora insoddisfatto di questo mutamento, cancellò le parole sostituite ed εἴ τις οἰηθείη, raschiò con cura il ν finale di ὑποπίπτειν e, tra questa parola e la precedente, inserì un οὐχ, in modo che la frase definitivamente corretta suona: « ὅτι μὲν οὖν τὸ παρὸν ζήτημα ἀποδεικτικῷ οὐχ ὑποπίπτει συλλογισμῷ, τοσαῦτα ἡμῖν εἰρήσθω » (92).

È da notare, però, che questa modifica non viene riportata nel Vat. gr. 1106 (cfr. f. 31v,20-22) (93), sebbene sia passato anche quest'ultimo per le mani di Barlaam (94), come pure non viene riportata in Vat. gr. 1106 (cfr. f. 10v,r. 23) la correzione, operata sempre da Barlaam, in W f. 20, dove, alla scritta iniziale « ἡμεῖς δὲ εἰδότες ὅτι οἱ καθόλου τῶν ὄντων λόγοι ... οὐ τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν, ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ὑποκεῖσθαι ἀναγκάζει », Barlaam ha cancellato, della parola ἀναγκάζει, la desidenza -ει ed ha scritto sopra la linea -ουσιν rettificando così il verbo in ἀναγκάζουσιν.

Le correzioni da noi riportate sotto i nn. 1, 2 e 3 (95), non sono di natura tale da giustificare (almeno nei confronti degli

(92) Cfr. C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam...*, *cit.*, p. 182 (*St. Biz. e Neoell.*, *t. cit.*, p. 68): v. tav. 2.

(93) V. tav. 3.

(94) C. Giannelli, *op. cit.*, *locc. citt.*

(95) Abbiamo lasciato da parte le cancellature (ff. 9v, ultimo r.; 31, rr. 6-7; 31v, ultimo r.; 43, r. 14; 48, r. 7; 71v, r. 13) e quelle correzioni di cui è impossibile proferire dei giudizi precisi in merito (cfr. p. es., f. 11, ultimo r.; f. 14v, r. 2).

opuscoli che abbiamo esaminato) l'affermazione di C. Giannelli secondo cui si tratterebbe di una « ulteriore elaborazione » di un'opera già stabilita in maniera definitiva; né vi sono elementi tali da poter sostenere che codici di ramo *sicuramente* diverso e anteriore a quello del W (quali, per es., i Vat. graeci 1717 e 2242) (96) presentano un testo che, raffrontato col testo del W (e del V) là dove è stato corretto da Barlaam, è impossibile a riconoscersi (97); tanto più che in essi tutti questi 'ritocchi' si trovano normalmente integrati nel testo. Piuttosto ci rivelano che Barlaam, pur avendo davanti a sé un codice trascritto con cura e perizia, vi ha rinvenuto tuttavia molte di quelle distrazioni inevitabili anche ai più abili amanuensi (ripetizioni di parole, omissioni, errori di omofonia), le quali allontanavano sensibilmente il testo dal suo esemplare; ha voluto, quindi, rivedere il codice e *ristabilire*, degli opuscoli in esso contenuti, *il testo originale*.

Solo quella correzione di espressione da noi riportata sotto il nº 4 potrebbe essere considerata essenziale; ma questa — va sottolineato — rivela un mutamento solo di forma e non di carattere teologico.

5) Infine, nel margine sup. del f. 37 si riscontra quell'annotazione di cui ci siamo già occupati diffusamente.

Se le nostre precedenti considerazioni riguardo a questa annotazione corrispondono a verità, e la necessità di apportare quest'annotazione fu sentita da Barlaam in seguito alla controversia con Palamas, si può ragionevolmente dedurre che tale annotazione non può risalire all'inizio dello scontro (e cioè nel lasso di tempo intercorso tra la composizione della prima lettera di Palamas indirizzata ad Acindino, e quella di Barlaam diretta a Palamas): perché, in quel periodo, il Nostro appariva molto

(96) C. Giannelli (*op. cit., loc. cit.*), si limita al confronto col Vat. gr. 2242; ma come ho potuto constatare, anche il Vat. gr. 1717 appartiene alla stessa famiglia di quello. Entrambi questi codd. sono del XV sec. Per il Vat. gr. 1717 cfr. la descrizione di C. GIANNELLI, *Byblioth. Apost. Vat. codices manuscripti recensiti. Codices Vatt. graeci 1684-1744, Addenda et indices curavit P. Canart*, in Bybl. Vaticana, 1911, pp. 84-88; bibliografia in P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i mss. greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano, 1970 (Studi e Testi 261), p. 636. Per il Vat. gr. 2242, cfr. P. CANART-V. PERI, *op. cit.*, p. 697.

(97) C. GIANNELLI, *Un progetto...*, p. 184 (St. Biz. e Neoell., p. 69).

sicuro di sé e non nutriva alcun sospetto della brutta piega che in seguito avrebbero preso gli avvenimenti a causa delle continue insistenze di Palamas. Essa, invece, va collocata in un momento successivo: sappiamo infatti che Barlaam, tornato da Costantinopoli a Salonicco e accortosi del dilagare delle pesanti accuse di cui ingiustamente era fatto oggetto (98), si vede costretto a scrivere (in maniera, questa volta, più calma e indubbiamente meno tracotante) al suo diretto avversario per respingere le sue infondate accuse (99). Contemporaneamente Barlaam sente la necessità di scrivere anche a Nilo Triclinio (100); e anche nell'autodifesa indirizzata a questi, si denota il mutato stato d'animo di chi, prima sicuro di sé e delle proprie tesi, vede ora ribaltata la propria posizione rischiando anzi le più infami accuse per l'incomprensione — o la malafede — degli avversari: ecco quindi la necessità di includere, in questa lettera a Nilo Triclinio, brani interi tratti dagli opuscoli diretti « *ai Latini* », affinché risulti chiara e incontrovertibile la propria posizione teologica (101). Pare quindi che si debba cercare in questo preciso periodo e tra questi ultimi fatti lo stimolo che spinse Barlaam a raccogliere in questo codice Vat. gr. 1110 gli opuscoli che formano il suo trattato composto durante le discussioni con i Legati; a rivedere con attenzione il testo, preoccupandosi di tramandarlo facendo ricopiare anche in un altro codice, il Vat. gr. 1106; e ad apportare l'annotazione in questione, in modo da rendere impossibile ogni ulteriore equivoco da parte di chi non avrebbe potuto — o non avrebbe voluto — comprendere la correttezza del ragionamento ivi esposto. Di conseguenza l'annotazione in questione, le correzioni apportate da Barlaam nel W da noi elencate nei nn. 1, 2 e 3, nonché la tra-

(98) Cfr. G. SCHIRÒ, p. 305, lin. 635.

(99) Epistola III: G. SCHIRÒ, pp. 279-314.

(100) Non credo sia esatta l'affermazione di J. R. LOENERTZ (cfr. *Dix-huit lettres...*, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 120 n. 4) secondo cui la lettera indirizzata da Barlaam a Nilo Triclinio si deve ritenere contemporanea alla prima lettera indirizzata dal Nostro a Palamas: Barlaam, infatti, scrivendo a Nilo, menziona chiaramente alla lettera che l'Atonita ha inviato in risposta a quella sua prima lettera (cfr. G. SCHIRÒ, p. 269, lin. 49); perciò quella indirizzata a Nilo Triclinio si deve ritenere contemporanea alla lettera III (= G. SCHIRÒ, pp. 279 sq.), e quindi scritta anch'essa dopo che l'Autore era tornato da Costantinopoli a Salonicco.

(101) Cfr. G. SCHIRÒ, pp. 270-276.

scrizione del testo nel Vat. gr. 1106, dovrebbero risalire ad un periodo intorno al 1336, quando cioè la controversia Barlaam-Palamas si andava inasprendo, e per il Nostro gli avvenimenti cominciavano a prendere fatalmente una brutta piega.

Per quanto riguarda poi gli opuscoli antilatini compresi in questo codice, riveste la massima importanza il fatto che dall'Autore siano stati raccolti e disposti nell'ordine dovuto soltanto quegli opuscoli che sono stati scritti in maniera definitiva e che formano il trattato *Sulla processione dello Spirito Santo*, da lui composto e, certo, esposto durante le discussioni avute con i due domenicani. Sono stati invece eliminati dal novero tutti gli abbozzi e prime stesure, che in altri manoscritti (v. per es. i Vat. graeci 1717 e 2242) compaiono nella medesima raccolta.

Il VAT. GR. 1106 (= V), è un manoscritto cartaceo, del sec. XIV°, di ff. 355, ora diviso e rilegato in due volumi distinti: I, ff. 1-178; II, ff. 179-355. È anch'esso contemporaneo a Barlaam(102).

Contiene di Barlaam gli opuscoli II-V, XVII-XVIII, XXI, IX e VIII contro i Latini (ff. 1-50v) (103), la preghiera Προάναρχε Λόγε Θεοῦ (104) e le Soluzioni dirette a Giorgio Lapita (ff. 51-61v) (105). I ff. rimanenti (ff. 62-355) contengono gli scoli di Eliodoro il Giovane su alcune opere di Platone (106).

Il titolo apposto per mano dello stesso Barlaam nel margine sup. del f. 1 (+ τοῦ Βαρλαὰμ κατὰ Λατίνων) (107), dimostra che anche questo codice è stato trascritto per ordine dell'Autore.

(102) Per una bibliografia generale sul cod. cf. P. CANART-V. PERI, *op. cit.*, p. 537-8.

(103) Cf. FABRICIUS-HARLES, *op. cit.*, *t. cit.*

(104) Di cui v. *supra*, p. 135 n. 85.

(105) Cf. *supra*, p. 135 n. 87.

(106) Olimpiodoro il Giovane (sec. VI d.C.) è l'ultimo rappresentante di rilievo del neoplatonismo. Egli commentò in maniera efficace, seppure per nulla originale, opere di Platone e Aristotele. Il cod. contiene solo i commenti su Platone: a) ff. 62-160 su *Gorgia*; b) ff. 160v-188v: *Filebo* (ed. da G. STALLBAUM, *Platonis Philebus*, Lipsiae 1826; recentemente questo commento è stato attribuito a Damascio: L. G. WESTERINK, *Damascius, Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, Amsterdam, 1959 p. xi); c) ff. 189-278 *Fedone* (cfr. W. NORVIN, *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem*, Lipsiae, 1913 p. viii); d) ff. 278v-355 *Alcibiade* (L. G. WESTERINK, *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam, 1956 p. vii sg).

(107) C. GIANNELLI, *Un progetto...*, *art. cit.*, *loc. cit.*, p. 183 n. 40 (= *St. Biz. e Neoell.*, t. 10, p. 68 n. 1).

Anche in questo codice, sebbene più raramente che nel W, ricorrono delle aggiunte (cf. ff.: 4, r. 1; 46v, r. 19), correzioni di grafia di alcune parole (cf. ff.: 6v, r. 14; 9v, r. 16; 17v, r. 27) nonché parole o linee abrase. Nel presentare queste rasure nel loro contesto, e raffrontandole con il testo degli altri codici che abbiamo potuto osservare (Vat. graeci 1717 e 2242), ripetiamo il nostro disaccordo con l'affermazione di C. Giannelli secondo il quale il testo del Vat. gr. 2242 (e, aggiungiamo noi, del 1717) è « impossibile a riconoscersi nel Vat. gr. 1106, là dove l'autore ha raschiato qualche parola, o, come in un caso, una linea intera » ([108]):

a) f. 2, r. 15: εὐνοϊκῶς ἀκοῦσαί μου ////// διὰ τέλους πάντα (rasura di estensione pari a ἀκοῦσαί μου o διὰ τέλους) cf. testo identico in W f. 7, r. 21; Vat. gr. 1717 f. 17, rr. 1-2; Vat. gr. 2242 f. 36v, rr. 13-14.

b) f. 3, r. 9: σκεψάμενος τὸ προκείμενον ζήτημα /////// τὸν εἰρημένον τρόπον (all'inizio della rasura, si distingue abbastanza chiaramente un τὸν: τὸν εἰρημένον?: in tal caso avremmo un bis scriptum (v. tav. 4).

c) ff. 3v-4: Οἱ θεῖοι ἡμῶν πατέρες, πάντα τὰ ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενα εἰς δύο μέρη διεῖλον· εἴς τε φυσικὰ ἰδιώματα καὶ προσωπικά. Τὰ μὲν γὰρ κοινῇ καὶ ἁπλῶς κατὰ τῶν τριῶν προσώπων λεγόμενα, ὡς τὸ ἄκτιστον, τὸ ἀγαθόν, τὸ παντοδύναμον καὶ τὰ τοιαῦτα, φυσικὰ προσεῖπον ἰδιώματα ////////// – linea abrasa – /////// τὰ δὲ μὴ κοινά, ὡς τὸ [ἀγέννητον, τὸ] γεννητὸν [καὶ] τὸ ἐκπορευτὸν καὶ τὰ τοιαῦτα, προσωπικά. Tranne le parole incluse entro parentesi quadre (e di cui il καὶ risulta superfluo), si ha lo stesso testo in W f. 10 e Vat. gr. 2242 f. 39; il cod. Vat. gr. 1717 invece, oltre alle parole incluse nelle parentesi quadre, omette anche le parole καὶ τὰ τοιαῦτα, φυσικὰ προσεῖπον ἰδιώματα· τὰ δὲ μή; ma una simile lettura risulta erronea.

d) f. 25, r. 18: ταυτότητα /////// καὶ ἑτερότητα; gli altri codd. presentano il testo con una piccola variante: ταυτότητά τε καὶ ἑτερότητα: cfr. W f. 42, r. 4; Vat. gr. 1717 f. 52, rr. 9-10; Vat. gr. 2247 f. 73v, r. 11.

Come si può facilmente dedurre, queste rasure non si possono ritenere (ripetiamo: almeno nei confronti degli opuscoli antilatini) come soppressioni che modificano ulteriormente la forma o il senso dello scritto, ma come eliminazioni di errori e di dittografie, e servono quindi per *ristabilire* il testo originale.

Sebbene il testo di questo codice sia stato sottoposto ad una revisione dallo stesso Barlaam, si riscontrano tuttavia alcuni piccoli errori ([109]) e delle omissioni per omoteleuto ([110]): queste ultime

([108]) Id., *ibid.* (cf. *supra*, p. 139 n. 96).

([109]) Giusto per fare qualche esempio: cfr. V f. 47, r. 24: προλέως anziché προβολέως; V f. 49 v. 16: πεντεκεδεκάτῳ anziché πεντεκαιδεκάτῳ.

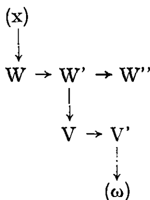
([110]) Cfr. p. es. W f. 74, V f. 47v (mettiamo tra parentesi quadre le

servirebbero del resto alla rapida identificazione degli esemplari derivati da questo codice.

Infine, nel margine sinistro del f. 21v si ha l'annotazione di Barlaam di cui abbiamo già parlato: qui, però, inserita dalla mano del copista.

Poiché la maggior parte delle correzioni e delle aggiunte apportate in W appaiono in V integrate in scrittura originale nel testo, si deve dedurre che il secondo deriva dal primo; anche perché V presenta, rispetto a W, le lacune sopra accennate. Considerando poi che Barlaam ha apportato in W ff. 20 e 51 delle correzioni con una tecnica diversa dall'usuale (cfr. p. 138 nº 4: mentre in tutte le altre modifiche Barlaam ha *raschiato* l'originale grafia sostituendola con la forma giusta, qui invece egli *cancella* il brano o la parte della parola da correggere, riscrivendo la forma giusta sopra la linea), e tenendo conto che queste, per quanto essenziali, non compaiono in V, se ne deduce che esse furono apportate in W dopo che da questo era stato copiato il V.

Se volessimo quindi tracciare schematicamente la relazione tra questi due codd., lo « stemma » potrebbe essere il seguente:



Da un ms. (x) che probabilmente conteneva, assieme agli opuscoli definitivi componenti il Trattato di Barlaam, anche altri opuscoli che noi abbiamo definito come abbozzi e prime stesure, il Nostro si è limitato a far trascrivere, da un copista molto abile, soltanto quelli definitivi (= W). Una volta che la trascrizione fu portata a termine (non saprei indicare con precisione se sotto dettatura o copiando), Barlaam ha rivisto il testo ed ha apportato le correzioni da noi segnalate sotto i nn. 1, 2 e 3, nonché l'anno-

---

parole omesse da V): « Ἔστι μέν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον· ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸν Υἱόν, [διότι τὸ πρῶτον αἴτιον πρὸς αὐτὸν τὸν Υἱὸν] ἔστι γεννήτωρ καὶ Πατήρ, πρὸς δὲ τὸ Πνεῦμα, διότι οὐκ ἔχει ταύτην τὴν ἰδιότητα τὸ Πνεῦμα ».

tazione del n. 5 (= W'). Da questo cod. W' fu *copiato*, da un copista diverso da colui che ha trascritto il W, il Vat. gr. 1106 (= V), il quale pure passò sotto la revisione dell'Autore, subendo anch'esso delle correzioni (= V'): molto probabilmente questo cod. doveva servire, negli intenti di Barlaam, come esemplare per la trascrizione di altri manoscritti (ω), e garantire così il suo pensiero genuino.

In un secondo tempo Barlaam, che con ogni probabilità aveva conservato presso di sé il W', vi apportò ulteriori correzioni: quelle segnalate nel n. 4 (= W'').

In conclusione, dato che i codd. WV sono stati riveduti ed emendati dallo stesso Barlaam, il quale ne ristabilì il testo originale, sarà sufficiente, per l'edizione critica degli opuscoli che compongono il suo Trattato sul dogma trinitario, limitarsi all'esame di questi due codici.

* * *

L'epistolario scambiato tra Barlaam e Palamas, se esaminato nel quadro storico in cui fu prodotto ed alla luce delle considerazioni psicologiche che lo determinarono, è rivelatore dell'insostenibilità della tesi che attribuisce ripensamenti e modifiche ai testi barlaamiani. L'analisi poi dei manoscritti stessi revisionati dall'Autore ci conferma in tale convinzione, per cui è da escludere ogni circospezione e cautela nell'approccio dell'opera teologica barlaamiana in nostro possesso, in quanto essa è proprio nella forma in cui la concepì e la rese pubblica il suo Autore. D'altro canto, se il Trattato di Barlaam sul dogma trinitario fosse la conseguenza di ripensamenti critici da parte di Barlaam o vacillazioni, frutto di incertezza di carattere dogmatico e prodotto di una frettolosa revisione determinata da ostilità e pressioni da cui l'Autore sarebbe stato influenzato, non avrebbe potuto esso porsi come pietra miliare nello sviluppo della teologia orientale, né influenzare qualificati teologi [111]. Ché, se così fosse, ben tristi sarebbero le considerazioni da farsi sulla teologia ortodossa.

Roma, 1977 Antonis Fyrigos

(111) Cfr. J. Meyendorff, *La première lettre de Palamas à Akindynos*, Θεολογία, 25 (1954) pp. 604-605; Id., *Les débuts de la controverse hésychaste*, *Byzantion* 23 (1953), p. 103.

OCP, 45 (1979) 145-158

La filosofia positiva di Schelling e la gioventù russa, negli anni '30 del secolo XIX

Schelling aveva offerto all'*intelligencija* russa degli anni '20-'30 uno schema assai utile per inserire la Russia nella linea evolutiva dei popoli europei con pari dignità (1). Ciò spiega l'attenzione prestata allo sviluppo del pensiero schellinghiano dell'ultimo periodo, da cui si attendevano ulteriori suggerimenti per la costruzione del nuovo sistema, positivo e russo. È noto, tuttavia, che l'elaborazione della filosofia positiva occupò un lungo periodo della vita di Schelling, e non fu un compito lieve. Tali difficoltà si riflettevano nei pensatori russi che avevano seguito da presso l'evoluzione del suo pensiero, e dovevano compiere lo stesso difficile passo. A Schelling si guardava con speranza, ma anche con atteggiamento critico. Si attendeva con impazienza che il grande filosofo indicasse con chiarezza una nuova via per il pensiero, ma non si rinunciava all'indagine personale, con la fiducia di trovarne una propria.

Rapporti tra Schelling e i giovani russi negli anni '30.

Molti dei giovani simpatizzanti del filosofo tedesco, come i fratelli Kireevskij, N. M. Rožalin, V. F. Odoevskij, P. V. Titov, N. A. Mel'gunov, si recheranno in Germania per seguirne i corsi e per parlare con lui, ed egli è fatto oggetto di una attenzione costante. Afferma Sakulin che ogni mutamento nello sviluppo del suo pensiero veniva annotato e divulgato, cosa che non faceva del tutto piacere al pensatore tedesco, timoroso delle inter-

(1) Rimandiamo al nostro precedente articolo apparso in questa rivista, Angela Maria DIOLETTA SICLARI, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in: O.C.P., XLIII (1977), pp. 389-407.

pretazioni arbitrarie (2). In una lettera da Monaco del 1830, Kireevskij scrive: « Se mi riuscirà di trascriverle [si riferisce alle lezioni di Schelling], le invierò a Pogodin, purché vi incarichiate di chiedergli la parola d'onore che non ne pubblicherà neppure una sillaba, perché se Schelling venisse a sapere che le sue parole vengono pubblicate sarebbe capace di diventare un acerrimo nemico. Ci sono già stati esempi in tal senso » (3).

Se l'interesse per il sistema della filosofia positiva schellinghiana conduce in Germania molti dei giovani che avevano fatto parte del circolo dei *ljubomudrye*, il loro atteggiamento e le conclusioni cui giungono in seguito a questi incontri sono assai differenti. Anzitutto va detto che buona parte di essi non darà un contributo originale al pensiero filosofico russo, e tuttavia le loro testimonianze serviranno a divulgare la filosofia tedesca, stimolando in tal modo anche l'attività di coloro che alla speculazione erano piú inclini. Fra questi ultimi figura Ivan Kireevskij, che, come si è detto, si recò a Monaco nel 1830 con il fratello Pëtr, e qui non solo seguì i corsi di Schelling, ma lo conobbe personalmente, lasciandoci le sue impressioni in alcune lettere. In una di esse, del giugno, leggiamo: « Il sistema di Schelling è tanto maturato nella sua testa da quando ha cessato di pubblicare, che, come un frutto maturo, si è completamente staccato da quel ramo su cui aveva cominciato a formarsi, ed è caduto, come un rotondo pomo, tra Storia e Religione. È probabile, che il pometto segni l'inizio di una nuova guerra di Troia tra i filosofi e i non filosofi della Germania » (4). Qualche tempo dopo manifesta, fuori di metafora, la sua delusione in un'altra lettera: « Le lezioni di Schelling sarà difficile che vi arrivino, infatti, la montagna ha partorito un topo. Tutto sommato pare che rispetto agli anni passati non ci sia molto di nuovo nel suo sistema » (5). Ma nel luglio l'interesse pare tornare: « Ho smesso

(2) P. N. Sakulin, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, Moskva 1913, I, p. 334.

(3) I. V. Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij pod redakciej M. Geršenzona*, Moskva 1911, I, p. 42. Nel 1830 Kireevskij si reca in Germania dove segue i corsi di Schelling a Monaco e di Hegel a Berlino, e dove ha modo di conoscere i massimi rappresentanti della cultura tedesca dell'epoca.

(4) *Ibid.*, I, p. 43.

(5) *Ibid.*, I, p. 46.

di appuntare le lezioni di Schelling; il loro spirito è piú interessante della lettera » (6).

Analoghe testimonianze ci offre N. M. Rožalin, che si recò a Monaco nello stesso periodo dei fratelli Kireevskij. La sua corrispondenza ci informa che le lezioni del filosofo tedesco riguardavano a quell'epoca la filosofia della mitologia e il rapporto della mitologia con la natura, la filosofia, la religione e la storia. In particolare, in una lettera del 21 aprile del 1831 egli scrive che le lezioni di Schelling riguardano il metodo dello studio accademico e la seconda parte della *Philosophie der Mythologie* (7). Anche nella sua corrispondenza si possono cogliere gli echi dell'impazienza con cui si attendeva da Schelling la pubblicazione dell'ultima sua speculazione. Il 12 dicembre del 1830 egli scrive a Ševyrëv: « I *Weltalter* di Schelling ancora non sono usciti e Dio sa quando usciranno. I Kireevskij piú di una volta glielo hanno chiesto, ma egli ha risposto molto asciutto che non ha ancora elaborato l'introduzione » (8).

Anche Titov ascolta Schelling a Monaco, ma nel 1836. Dalla sua corrispondenza apprendiamo che le lezioni del filosofo tedesco vertevano ancora quell'anno sulla mitologia, intesa non come mescolanza di allegorie e di fatti storici deformati, quanto piuttosto come creazione originaria inconsapevole dello spirito umano. Egli ci informa, inoltre, che Schelling stava lavorando a quell'epoca ad un'opera sulla teosofia, ma avanza dei dubbi sulla possibilità che questo lavoro venga condotto a termine, perché è assai complesso ed è stato iniziato tardi (9).

Nel 1832 Čaadaev scrive a Schelling pregandolo di esporgli in breve gli elementi fondamentali del suo sistema. Schelling gli

(6) *Ibid.*, I, p. 48.

(7) *Iz pisem N. M. Rožalina k S. Ševyrëvu* (*Dalla corrispondenza di N. M. Rožalin con S. P. Ševyrëv*), in *Russkij arkiv* (*Archivio russo*), I (1906), p. 250.

(8) *Ibid.*, p. 245. Setschkareff afferma che Rožalin non ha svolto alcun ruolo di rilievo nel circolo dei *ljubomudrye*, anche se la sua corrispondenza attesta l'interesse per Schelling (W. SETSCHKAREFF, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Berlin 1939, p. 46).

(9) Purtroppo le sue lettere sono andate perdute, ma le notizie che esse fornivano possono in parte essere desunte dalle risposte di Odoevskij, secondo quanto ci attesta Sakulin (P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, *cit.*, I, pp. 334-338).

risponde nel settembre del 1833, ed è assai probabile che questo scritto venisse mostrato dallo stesso Čaadaev ai suoi amici; in effetti esso arrivò anche nelle mani di O. I. Senkovskij, che non si fece scrupolo di utilizzarlo con intenti tutt'altro che benevoli nei confronti del filosofo idealista, facendolo segno delle sue facezie. L'irriverenza di Senkovskij suscitò le proteste dei sostenitori del filosofo tedesco, che si levarono indignati in sua difesa. Primo fra tutti Vellanskij, che in una lettera a Pavlov del 29 maggio 1834 accusa Senkovskij di non aver compreso la dottrina di Schelling (10). Echi di questa polemica si ritrovano nel colloquio che Mel'gunov ebbe con il filosofo tedesco nel 1836 ad Augusta. La conversazione venne trascritta, arricchita di impressioni e notizie relative al clima culturale della Germania dell'epoca, e pubblicata sulla rivista *Otečestvennye Zapiski* (« Annali patri ») del 1839 (11). Per Setschkareff, « l'articolo, che nel tono ricorda in qualche cosa la novella criminale, offre poco di interessante » (12). Ciò è vero da un punto di vista strettamente filosofico. L'atteggiamento di Mel'gunov è piú vicino a quello di un turista curioso, che non a quello di un pensatore che sappia mettere a fuoco i problemi fondamentali, tuttavia dal suo articolo emerge una panoramica interessante del mondo della cultura tedesca. Lo scritto, poi, oltre a offrirci qualche nota originale per una bio-

(10) E. Bobrov, *Filosofia v Rossii* (*La filosofia in Russia*), IV, Kazan 1900, pp. 7-10. La corrispondenza fra Čaadaev e Schelling, di cui sopra si è detto, si trova in P. Ja. Čaadaev, *Sočinenija i pis'ma* (*Opere e lettere*), pod redakciej M. Geršenzona, Moskva 1913, I, pp. 167-170.

(11) T. 3, n. 4. La polemica suscitata da Senkovskij viene ricordata a pg. 125 nel seguente brano: « [Schelling] mi domandò anche di Turg[enev], con il quale era andato a Venezia alcuni anni addietro, di Č[aadaev], di qualcun altro dei suoi conoscenti russi. Era evidente che gli faceva piacere sapere con quale interesse venivano accolte da noi le sue opere filosofiche; e quando gli dissi che una rivista pietroburghese aveva avuto l'idea di farsi beffe della sua filosofia e che l'inopportuno sarcasmo dello scrittore aveva suscitato l'indignazione di tutti coloro a cui era noto, sia pure attraverso una comunicazione orale, il sistema del filosofo monachese, a Schelling fece evidentemente piacere sentir parlare di questa simpatia nei suoi riguardi, e mi disse sorridendo: ' Sono sicuro che tra voi si troveranno dei difensori, alle accuse immeritate sono abituato anche in Germania ' ».

(12) W. Setschkareff, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, cit., p. 47.

grafia di Schelling, ci dà la misura della curiosità con cui l'*intelligencija* russa guardava al grande filosofo.

Interessante in ogni caso è l'ultima parte del dialogo che riguarda il nuovo sistema schellinghiano e che riportiamo perciò per esteso:

« Di che cosa tratta, chiesi io, la parte del vostro sistema su cui state attualmente lavorando? » « È il sistema della filosofia positiva » — rispose Schelling assumendo l'atteggiamento del professore in cattedra. « Tutto il mio sistema sarà costituito di quattro parti o sezioni. La prima parte ha carattere introduttivo, come storia della filosofia dall'epoca di Descartes: qui naturalmente viene precisato il metodo autentico della filosofia. Questa parte l'ho già terminata. Adesso sto lavorando, come ho già detto, al sistema della filosofia positiva, che costituisce la seconda parte. In essa saranno esposti i principi fondamentali di tutto il sistema ».

« Cosa significa filosofia *positiva*? »

« Con questa espressione voglio dire che il mio sistema filosofico non è puramente ideale, una costruzione logica, come quello hegeliano, e di conseguenza piú o meno ipotetico, ma ha le sue radici nella realtà vivente, è fondato sulla stessa natura delle cose. A queste due parti dovranno seguire la filosofia della mitologia e la filosofia della fede. Queste due ultime sezioni sono soltanto l'altra faccia (*le revers*) della filosofia positiva. Ciascuna di esse costituirà un'opera separata. Ma io le pubblicherò solo insieme, perché il pubblico colto possa esaminare il mio sistema in tutti i suoi aspetti e possa vedere in che rapporto si trovino fra loro le sue parti ».

« Non avete menzionato la filosofia della natura. Sarà forse esclusa dal vostro sistema? »

« Certamente no! Sulla natura le mie idee sono del tutto nuove, ma non le renderò mai pubbliche durante la mia vita, poiché debbono essere convalidate dall'esperienza, sebbene sia profondamente convinto della loro verità. Questa sarà la mia opera postuma ».

« Ma perché non le comunicate ai naturalisti tedeschi o francesi? Potrebbero convalidarle mediante l'esperimento ».

« In nessun luogo si studiano le scienze naturali con tanto successo come in Francia: lì sono sicuro che le mie idee sulla natura troverebbero presto una convalida. Oh, se potessi fare una scappata a Parigi per trascorrervi qualche tempo! Per corrispondenza non si conclude nulla. D'altronde la filosofia della natura rientra in tutte le altre sezioni del mio sistema, ma in particolare ne deve costituire una sezione specifica: la quinta ».

« Qual è la differenza sostanziale del vostro attuale sistema rispetto al precedente? »

« È lo stesso. I principi fondamentali, capitali, non sono mutati; soltanto esso è sviluppato fino al *sommo grado*. Mi comprendete? Io mi trovo attualmente ad un punto superiore, rispetto al prece-

dente, ma il fondamento che mi sostiene (*la base qui me soutient*) è lo stesso ».

A questo punto avrei voluto porre a Schelling delle domande particolari, a cominciare dal problema della libertà dell'uomo, cui, come è noto, egli assegna nell'attuale sistema un posto assai piú ampio che in precedenza[...] » (13).

Ma la curiosità di Mel'gunov non poté essere soddisfatta, avendo Schelling ricordato un suo impegno con il figlio, e il nostro autore non manca di rammaricarsene, la conversazione sembrandogli appena all'inizio.

L'attesa nei confronti di Schelling, tuttavia, non è solo frutto di curiosità, poiché spesso nel suo pensiero si è voluto vedere il destino di tutta la cultura dell'Europa occidentale.

Nel 1841 sul *Moskvitjanin* (Il Moscovita) apparve un articolo di Ševyrëv relativo alla cultura europea contemporanea. Naturalmente vi è dedicato largo spazio al filosofo idealista. Nel « silenzio » del grande filosofo l'autore non vede tanto la crisi di un pensatore, quanto piuttosto di tutta la cultura.

« Tutti attendono l'opera di Schelling — egli scrive —, ma Schelling tace e si chiude nel suo silenzio. Intanto le forze del vecchio s'indeboliscono e può darsi che il tempo gli sottragga la possibilità di compiere la grande opera. Ma che significato ha il silenzio di Schelling? Esso non può derivare da un difetto di convinzioni; la nobile natura del pensatore garantisce la purezza e la fermezza delle sue convinzioni. Forse da un senso di impotenza? È impossibile supporlo in una mente come quella di Schelling. Inoltre l'intima coscienza della verità dovrebbe dargli maggior forza. Forse dall'amor proprio, come affermano molti? È spiacevole ripudiare tutto il proprio passato, distruggere tutta la vita precedente, riconoscendo spontaneamente i propri errori di fronte al mondo intero. No, noi non lo crediamo. Il passato è stato ormai ripudiato, tutti lo sanno (...) No, noi pensiamo che il motivo del silenzio di Schelling sia piú profondo: non è in lui stesso, non nella sua personalità, non nei suoi rapporti. No, questo motivo è fuori di lui, è nella stessa Germania ». E conclude: « Se il filosofo fosse sicuro del fatto che la sua nuova filosofia religiosa, costruita da lui con chiarezza, indurrà una

(13) N. A. MEL'GUNOV, *Svidanie s Šellingom. Iz putevych zapisok* (*Incontro con Schelling. Dalle note di viaggio*), in *Otečestvennye Zapiski* (1893), t. 3, n. 4, pp. 127-128. La conversazione venne ritradotta in tedesco e apparve nella stessa epoca anche in Germania, sia pure alquanto epurata. Questa traduzione è riportata da X. TILLIETTE nella sua raccolta *Schelling. Im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974, pp. 386-399.

piena convinzione nella maggior parte della Germania, certamente non tarderebbe a compiere la sua opera. Ma egli presagisce proprio il contrario, e perciò non si decide. Se il volgersi di Schelling alla religione cristiana e la sua idea di assoggettarle la filosofia tedesca l'abbiamo ritenuto il piú alto evento psicologico del nostro secolo, d'altro canto, però, il suo silenzio ostinato è un fatto non meno importante, che ci dà chiara prova di come la dissoluzione spirituale in Germania si sia compiuta e di come la conciliazione della filosofia con la religione sulla base della subordinazione della prima non sia possibile. Il silenzio di Schelling ne è la migliore e piú evidente dimostrazione » (14).

Ciò segna quindi per la Russia il momento dell'assunzione del ruolo di guida nella rinascita spirituale dei popoli europei.

Nel 1842 si recava in Germania anche il principe Odoevskij, che conobbe Schelling ed entrò in contatto con i massimi esponenti della cultura tedesca dell'epoca, scrivendone agli amici. In una lettera di quel periodo indirizzata a Kraevskij, leggiamo: « Schelling ha operato una grande svolta. Gli hegeliani si difendono con vigore, ma tra essi non ce n'è nessuno che abbia forza pari a quella di Schelling. Qui Werder lo chiamano Professor-Attore (commediante). Il partito degli hegeliani è giunto al pieno ateismo e materialismo » (15). Schelling, secondo la sua testimonianza, aveva iniziato il corso accademico con la *Philosophie der Offenbarung*, perché ciò gli dava modo di esporre tutto il sistema e di toccare particolareggiatamente i punti fondamentali della filosofia hegeliana. Di Hegel, poi, ci informa Odoevskij, Schelling non faceva il nome, ma riferendosi a lui usava, con accento speciale, l'espressione « *eine Pseudophilosophie* ». È interessante anche l'osservazione secondo cui nell'uditorio di Schelling figuravano molti anziani, mentre l'influenza della dottrina hegeliana si faceva sentire in particolare presso i giovani (16).

Anche Odoevskij trascrisse accuratamente, senza però pubblicarli, gli argomenti del colloquio avuto con il filosofo tedesco. Sakulin, nel suo studio sul pensatore russo, ha riportato dal ma-

(14) S. P. Ševyrëv, *Vzgljad russkago na sovremennoe obrazovanie Evropy* (*Osservazioni di un russo sulla cultura europea contemporanea*), in *Moskvitjanin*, I (1841), pp. 284-285.

(15) P. N. Sakulin, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, *cit.*, I, p. 383.

(16) *Ibid.*, I, p. 384.

noscritto alcuni luoghi di questa conversazione ([17]). Essa ha un carattere rapsodico e tocca vari temi, in special modo la mistica, che a quell'epoca costituiva il centro degli interessi di Odoevskij.

Nella sua conversazione con Schelling è facile rinvenire una caratteristica diffusa nella cultura russa dell'epoca, e cioè l'esigenza di trovare anche per la Russia una collocazione specifica nel rinnovamento spirituale dell'Europa. Trascrivendo il dialogo, Odoevskij riporta una frase del filosofo tedesco che doveva essere per lui assai significativa: « È strana la vostra Russia, non si può precisare a che cosa sia chiamata e dove vada, e tuttavia a qualcosa di importante è chiamata » ([18]). In effetti egli chiedeva a Schelling che cosa ne pensasse della Russia e del suo futuro, sperando che nel suo sistema anche questa nazione potesse trovare il suo posto. Addirittura afferma che l'evoluzione spirituale del filosofo idealista lascerebbe intravvedere la possibilità di un suo passaggio all'ortodossia ([19]).

Ma in genere a Schelling si guardava ormai con atteggiamento critico. Ci sembra importante, tuttavia, rilevare come il rifiuto sostanziale che incontrò l'ultima sua produzione anche da parte di coloro che si erano volti a lui con attenzione e speranza, come I. V. Kireevskij e lo stesso Odoevskij, dimostri che il senso dell'evoluzione del filosofo tedesco fosse abbastanza chiaro; e ciò è tanto più significativo se si pensa a quanto scarse fossero in generale le notizie ufficiali sull'ultimo Schelling. L'articolo di Kireevskij, *Reč Šellinga* (*Il discorso di Schelling*), del 1845, mostra una conoscenza sufficientemente precisa dell'ultima fase del pensiero del grande filosofo, lasciandoci alquanto perplessi circa le fonti dalle quali egli ha potuto attingerla. E. Müller, che ha condotto un'analisi puntuale del saggio, ha trovato riscontri interessanti con la produzione schellinghiana dell'ultimo periodo. In particolare, egli cita la nona lezione della *Philosophie der Of-*

([17]) *Pereplet* 95, ff. 103-105 e 107-109, in P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, cit., I, pp. 385-387. Anche di questo scritto abbiamo una traduzione tedesca, pubblicata di recente da X. TILLIETTE, in *Schelling. Im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., pp. 468-470.

([18]) P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, cit., I, p. 387.

([19]) « Schelling è vecchio — egli scrive — altrimenti certo passerebbe all'ortodossia » (*Ibid.*, I, p. 386).

fenbarung (I parte), la decima lezione dell'*Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, oltre che le lezioni terza, sesta e nona della stessa opera. Riscontri interessanti, inoltre, ha trovato in un articolo del corrispondente berlinese dott. Hirsch su Schelling ([20]). Dal confronto testuale Müller conclude che Kireevskij dovette derivare le sue notizie da una o forse più raccolte di appunti appartenenti all'epoca della redazione finale della citata introduzione storico-critica alla *Philosophie der Mythologie* a Berlino. Egli osserva che la quantità delle concordanze di senso con l'originale dei *Werke* e con gli appunti contemporanei esaminati è assai rilevante e dimostra che nella Russia degli anni 30-40 si poteva avere un quadro fedele di questa parte fondamentale della tarda riflessione del filosofo idealista, non come casuale raccolta di citazioni, ma appunto nello sviluppo problematico peculiare al suo pensiero ([21]).

La filosofia positiva russa.

Certamente il sistema di Schelling nella sua elaborazione conclusiva non soddisfece le aspettative, tuttavia è innegabile che nella cultura russa il filosofo tedesco ha avuto un ruolo di grande importanza: egli è stato essenzialmente un mediatore, e di ciò l'*intelligencija* era consapevole. « All'inizio del XIX secolo — osserva Odoevskij — Schelling svolse lo stesso ruolo di Cristoforo Colombo nel XV: egli rivelò all'uomo una parte ignota del suo mondo su cui esistevano soltanto alcune superstizioni leggendarie — *la sua anima*. Come Cristoforo Colombo egli trovò non quello che cercava; come Cristoforo Colombo egli suscitò speranze irrealizzabili. Ma come Cristoforo Colombo diede un

([20]) « Kireevskij — egli sostiene — spannt sein Referat mit dem ersten und letzten Abschnitt (...) in einen Rahmen, den er nahezu wörtlich aus der Beilage zur ' Allgemeinen Zeitung ' vom 6. Februar 1845 übernimmt, wo der Berliner Korrespondent Dr. Hirsch unter dem 31. Januar von der Tatsache und dem Inhalt einer Rede Schellings berichtet, die dieser am Vortage zur Feier des Geburtstages Friedrichs des Grossen auf der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften, u.a. vor allerhöchstem Publikum, ' über die Bedeutung des römischen Janus ' gehalten hatte » (E. Müller, *I. V. Kireevskij*: *Reč Šellinga. 1845*, in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, XI (1963), p. 489).

([21]) *Ibid.*, pp. 493-494.

nuovo indirizzo all'attività dell'uomo » (22). Stepun indica la ragione della simpatia per Schelling nel fatto che questi, pur avendo preso l'avvio dalla filosofia fichtiana, in realtà nella sua evoluzione « si muoveva decisamente verso una metafisica concreta (il realismo mistico), incontro alla mistica orientale e alle dottrine dei Padri della Chiesa ». Egli osserva ancora che « con questo sviluppo Schelling doveva guadagnarsi tutte le simpatie di quella corrente di pensiero russa da cui poi sarebbe nata la scuola slavofila », poiché « questo sviluppo lo condusse dalle altezze a noi estranee della speculazione di Kant e Fichte all'amata cerchia delle idee familiari. E in effetti è chiaro che persino il sistema schellinghiano dell'identità, del tutto estraneo a quella concezione teosofica cui piú tardi diede origine, doveva essere assai piú vicino alla coscienza ingenua e religiosa della Russia che non la deduzione fichtiana della realtà oggettiva dall'attività sintetica dell'io superindividuale. L'affermazione di Schelling dell'iniziale identità di soggetto e di oggetto, di spirito e di natura, forse non nascondeva in sé l'antica fede che l'uomo e il mondo sono ugualmente creati da Dio? » (23). In ultima analisi l'adesione a Schelling sarebbe, per Stepun, non tanto il risultato di una rigorosa speculazione, quanto piuttosto la manifestazione di un'inclinazione, per così dire, naturale della cultura russa verso un realismo mistico, che trovava rispondenza nell'evoluzione del pensiero schellinghiano.

In effetti la simpatia per il pensatore tedesco, forse immediata e naturale agli inizi, stimolò nell'*intelligencija* una chiarificazione continua e sempre più approfondita delle proprie esigenze, spingendola ad assumere una posizione autonoma e originale. Ciò avviene già a partire dagli anni 30, quando l'interesse per lo Schelling della nuova maniera è, come si è visto, estremamente vivo. Nel corso di questi anni l'interesse religioso fa inclinare alcuni dei simpatizzanti schellinghiani russi alla mistica, o li fa volgere alla tradizione della patristica orientale. Per Odoevskij si apre, secondo Sakulin, un periodo mistico-filosofico, sotto l'influsso di Saint Martin o di Pordage; nello stesso tempo egli manifesterebbe un profondo interesse per la teosofia di Schelling.

(22) V. F. ODOEVSKIJ, *Sočinenija. Čast' pervaja* (*Russkija noči*), *cit.*, p. 15.

(23) F. STEPUN, *Nemeckij romantizm i russkoe slavjanofil'stvo*, in *Žizn' i tvorčestvo* (*Il romanticismo tedesco e lo slavofilismo russo*, in *Vita e creazione*), Berlino 1923, pp. 11-12.

Il critico afferma che « l'idealismo filosofico-mistico di Odoevskij si allinea pienamente con la *corrente* del pensiero europeo e russo caratterizzata dall'aspirazione a conciliare filosofia e religione, dallo sviluppo di una sensibilità religiosa, mistica e in genere irrazionalistica » ([24]). Odoevskij, secondo quanto ci attesta Sakulin basandosi sui manoscritti, intendeva costruire un sistema filosofico « russo ». « Punto di partenza — egli sostiene — doveva essere certamente la *Naturphilosophie* di Schelling e di Oken, a lui da tempo nota; a questo nucleo, la sua personale riflessione uní qualcosa delle cosmografie mistiche. Dall'unione di questi due elementi doveva originarsi il ' sistema russo '. Esattamente qui si compie il passaggio della filosofia alla mistica » ([25]).

Tutto ciò risponde a un modo di sentire diffuso nella cultura dell'epoca. Piú di un pensatore, infatti, si cimentò nel tentativo di costruire ' il sistema russo '. L'inclinazione alla mistica è indicata da Sakulin come un carattere fondamentale anche della riflessione di Kireevskij. Questo giudizio va però precisato con la sua precedente osservazione, che « la mistica russa degli anni 30-40 (specialmente in Kireevskij) ebbe per lo più una colorazione ortodossa » ([26]). In effetti l'interesse religioso, sviluppatosi ormai su di un terreno autonomo, spingerà decisamente Kireevskij, nel periodo tra il 1834 e il 1840, verso la patristica orientale ([27]). Nel pensiero dei Padri egli indicherà le fondamenta per la costruzione di una nuova filosofia: la filosofia positiva. La elaborazione di una filosofia cristiano-ortodossa gli apparirà come un compito irrinunciabile quando le aspettative nei riguardi del sistema di

([24]) P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij, cit.*, I, pp. 458-459.

([25]) *Ibid.*, I, p. 462.

([26]) *Ibid.*, I, pp. 459, 393.

([27]) La critica indica in genere nell'anno del matrimonio (1834) la svolta decisiva di Kireevskij verso la fede ortodossa. Intorno al 1840 egli entrerà in contatto con i monaci di *Optina Pustyn* e collaborerà con loro alla traduzione di alcuni scritti dei Padri della Chiesa orientale. Per più ampie notizie in proposito si veda I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij, cit.*, I, p. 63 ss. Riguardo alla cosiddetta conversione di Kireevskij, Setschkareff ritiene che non deve essere sottovalutata l'influenza di Schelling, il quale avrebbe fornito al nostro autore l'esempio per tale evoluzione (W. SETSCHKAREFF, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur in der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts, cit.*, p. 63).

Schelling verranno completamente deluse, e nel 1856 si accingerà a quest'opera con lo scritto *O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii* (*Sulla necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia*). La critica che Kireevskij fa a Schelling precisa i limiti della sua adesione al pensiero del grande filosofo, ed esprime anche l'atteggiamento di quella parte della società colta che ne aveva subito come lui l'influenza. Il sistema schellinghiano, afferma Kireevskij, « riunisce in sé due lati opposti, di cui l'uno indubbiamente vero, e l'altro quasi altrettanto indubbiamente falso; il primo negativo, che mostra l'infondatezza del pensiero razionale, il secondo positivo, che espone la costruzione del nuovo sistema. Ma questi due lati non hanno tra di loro un nesso necessario, e possono essere separati l'uno dall'altro » (28). In effetti, Schelling, secondo Kireevskij, non trovò né nella Chiesa protestante, né in quella romana, che aveva confuso il divino con l'umano, l'espressione autentica della rivelazione, per cui tentò di rintracciare con un'indagine personale, nelle Sacre scritture e nella coscienza che del divino hanno ciascun uomo e ciascun popolo, le verità cristiane; ma « l'indeterminatezza delle convinzioni fondamentali, assieme all'indeterminatezza del significato profondo della mitologia, soggette piú o meno all'interpretazione arbitraria del ricercatore, hanno fatto sì che la filosofia di Schelling non sia né cristiana, né filosofia: dal cristianesimo si distingue proprio per i dogmi fondamentali, dalla filosofia appunto per il procedimento del conoscere » (29). Da queste considerazioni si svi-

(28) I. V. Kireevskij, *O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii*, in *Polnoe sobranie sočinenij, cit.*, I, p. 261; tr. it. in I. V. Kireevskij, *Scritti filosofici*, a cura di A. M. Dioletta Siclari, Perugia 1978, p. 229.

(29) *Ibid.*, p. 263. Da quanto si è detto ci pare inaccettabile la tesi di Alf Nyman, il quale nel suo saggio: *Kireevskij, Schelling, Kant* (apparso in *Filosofia*, VIII (1957), pp. 215-234), sostiene che la filosofia di Kireevskij si fonda proprio sulle dottrine dell'ultimo Schelling. Egli scrive: « Kireevskij si decide allora a scegliere Schelling, quale appare nell'ultima fase delle sue speculazioni mitologiche e romantiche, dopo il suo ritorno al misticismo. Su questa base poteva in tutti i casi essere fondata una filosofia salvatrice, interamente *russa*, un messianismo fatto di alcune fra le più nobili idee fondamentali dello schellinghianesimo e dei Padri greci » (p. 227). Il Nyman prosegue in questa sua interpretazione, affermando che lo Schelling che suscita l'ammirazione di Kireevskij è quello della *Philosophie der Offenbarung*; infatti « la filosofia delle religioni » di Schelling « era sufficientemente mistica e oscura per ' far

luppa in Kireevskij la convinzione che la costruzione della nuova filosofia sia compito del mondo russo-ortodosso. « Gli elementi — egli sostiene — sono già pronti: da un lato il pensiero occidentale, che per la forza di uno sviluppo originale giunge alla coscienza della sua inconsistenza e richiede un nuovo principio che ancora non conosce, dall'altro la profonda, viva e pura filosofia dei Santi Padri, che rappresenta l'embrione di questo piú alto principio filosofico. Il suo semplice sviluppo, conveniente all'attuale situazione della scienza e conforme alle esigenze e ai problemi della ragione contemporanea, potrebbe formare da sé, senza alcuna scoperta ingegnosa, quella nuova scienza del pensiero che deve annientare la morbosa opposizione tra ragione e fede, tra le convinzioni interiori e la vita esterna » (30). Questa nuova filosofia Kireevskij non poté costruirla, perché la morte lo colse proprio nel momento in cui si accingeva all'opera; il brano sopra citato fa parte dei frammenti rimastici del suo ultimo lavoro.

L'utilizzazione dello Schelling del primo periodo e il rifiuto dell'ultimo Schelling è d'altro canto un atteggiamento abbastanza diffuso, specialmente nella corrente slavofila. Interessante appare, a tal proposito, il tentativo di A. S. Chomjakov di continuare l'opera di Kireevskij, con l'elaborazione di una filosofia cristiano-ortodossa, partendo dalla filosofia negativa di Schelling. Anche in questo caso la morte dell'autore non permise la realizzazione del progetto (31). Comunque il giudizio che egli dà di Schelling

---

brillare quelle fiaccole dell'intuizione ' di cui parla il poeta-filosofo svedese Geijer, in parole e musica: la retina di Kireevskij non sopportava luce più viva. Era da sempre adattata al crepuscolo pio » (p. 228). Le parole di Kireevskij da noi sopra riportate, come, del resto, tutto lo scritto da cui sono state tratte, ci attestano, invece, appunto il contrario, cioè che la filosofia dell'ultimo Schelling non essendo riconducibile, proprio per la sua « oscurità » alle dottrine cristiane, non fu accolta.

(30) I. V. Kireevskij, *Otryvki* (*Frammenti*), in *Polnoe sobranie sočinenij*, *cit.*, I, p. 270; tr. it. in I. V. Kireebskj, *Scritti filosofici*, cit. n. 29, p. 238.

(31) A. S. Chomjakov aveva dato inizio all'elaborazione della nuova filosofia nel 1860, nello scritto: *Vtoroe pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu* (*Seconda lettera sulla filosofia a Ju. F. Samarin*), che rimase incompiuto, e che si trova in A. S. Chomjakov, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva 1900, I, pp. 322-348; tr. it. in A. S. Chomjakov, *Saggi di Filosofia* (*Lettere a Samarin*), a cura di A. M. Dioletta Siclari, Padova 1974, pp. 162-194.

nello scritto *O sovremennych javlenijach v oblasti filosofii* (*Aspetti della filosofia contemporanea*) non si discosta da quello di Kireevskij: « Conciliatore dell'interno dissidio, restauratore dei rapporti razionali tra il fenomeno e la coscienza, infine ricostruttore della totalità dello spirito, Schelling dà una giustificazione razionale della natura, riconoscendola come riflesso dello spirito. Dal razionalismo egli passa all'idealismo, ma in seguito (sulla linea di un proprio sviluppo, accelerato dall'hegelismo o addirittura in opposizione all'hegelismo) si converte ad uno spiritualismo mistico. L'ultimo suo periodo ha, d'altronde, un significato ancor piú episodico della filosofia della ragion pratica di Kant, alla quale rimane molto indietro per genialità. La prima e realmente fruttuosa metà dell'attività di Schelling resta, nelle sue più importanti conclusioni, la manifestazione più alta e stupenda della storia della filosofia fino ai giorni nostri » (32). E tale giudizio in sostanza riassume una convinzione comune ai pensatori russi dell'epoca che in qualche modo avevano subito l'influsso del filosofo tedesco e ne avevano utilizzato la riflessione.

via Molossi 17
43100 Parma

Angela Maria Dioletta Siclari

(32) A. S. Chomjakov, *Polnoe sobranie sočinenij*, *cit.*, I, p. 292. Riguardo agli influssi che la filosofia di Schelling ha esercitato su Chomjakov si veda la nostra introduzione al citato scritto A. S. Chomjakov, *Saggi di Filosofia* (*Lettere a Samarin*), *cit.*, n. 31, pp. 27-44.

OCP, 45 (1979) 159-165

IN MEMORIAM

Irénée Hausherr S. I.

(7-6-1891 - 5-12-1978)

Il 5 dicembre 1978 è morto nella nativa Alsazia, dove nel 1975 si era ritirato ultraottantenne, il P. Irénée Hausherr, uno dei più antichi e fedeli collaboratori di questa rivista.

Nato il 7 giugno 1891 a Eguisheim, comune del circondario di Colmar, nell'Alto Reno, era entrato nella Compagnia di Gesù a diciotto anni, nel 1909. Fu ordinato sacerdote nel 1923. Nel 1924 è a Roma all'Istituto Biblico con il generico incarico di prepararsi ad essere conferenziere e predicatore di corsi spirituali. La sua destinazione al Pontificio Istituto Orientale fu decisa durante il suo soggiorno tra il 1926 e il 1927 a Florennes in Francia, dove fece il cosí detto « terzo anno » di probazione religiosa, insieme ai futuri colleghi orientalisti Hofmann, Ledit, Herman e dove lo visitò anche Mons. M. D'Herbigny, allora preside dell'Orientale. Cosí venne nel 1927 a Roma per insegnare la spiritualità orientale e vi rimase 48 anni.

Se l'elenco delle sue opere (pubblicato da noi nel volume *Hésychasme et prière*, OCA 176, 1966, p. IX-XI) riempie lo spazio denso di tre pagine intere, certamente non sarà possibile tracciare in breve le caratteristiche della sua persona. Forse sarà tanto più difficile per noi che gli stavamo vicini da anni, perché i ricordi personali si mescolano con le parole scritte. D'altra parte il ricostruirne l'itinerario descrive forse meglio chi lo ha percorso, in parte almeno, sotto i nostri occhi. È quindi questa communanza di esperienze che giustifica le righe che seguono, che debbono accontentarsi di tracciare appena linee generali.

I primi studi pubblicati da Hausherr sono caratteristici di un pioniere. Deve addentrarsi in un territorio inesplorato e approfitta delle sue conoscenze linguistiche: sa bene il greco, il si-

riaco, legge l'armeno e lo slavo. Sa che deve cominciare là dove i patrologi non arrivano. Così nasce il suo primo libro: *Saint Théodore Studite, L'homme et l'ascète d'après ses Catéchèses* (*Orientalia Christiana* VI, 1, 1926).

Ma un anno dopo gli fa seguito uno studio basato sui manoscritti: *La Méthode d'oraison hésychaste* (*ibid.* IX, 2, 1927). L'edizione del testo di Niceforo, falsamente attribuito a Simeone Nuovo Teologo, sembrava avere un interesse puramente letterario. Ma si rivelò più tardi di grande importanza per valutare i diversi periodi dell'esicasmo. Eppure le prime reazioni a questo lavoro non furono troppo incoraggianti. Gli orientali (M. Lot-Borodine, V. Losskij) giudicavano il libro inadeguato a dare una immagine soddisfacente dell'esicasmo. L'apparire in Occidente di un isolato studio critico riguardante quel manoscritto non poteva vincere i secolari pregiudizi contro gli strani « omfaloscopici ». Chi approfittò maggiormente del libro fu il suo autore stesso. D'ora in poi trovò la via da seguire. Si rese conto che il punto centrale della spiritualità orientale è l'orazione e che l'esicasmo athonita non è altro che concreta manifestazione della tradizione secolare dei monaci a condurre una vita che sia *monotropos*, tutta vissuta in funzione dell'unione con Dio nella preghiera. Il giudizio riservato di V. Losskij divenne presto anacronistico, perché Hausherr si rivelò in seguito come il migliore intenditore dell'esicasmo. Sfortunatamente le sue ricerche furono disperse in diversi articoli, fra i quali è più importante: *L'hésychasme, Étude de spiritualité* (OCP 22, 1956, p. 5-40, 247-285). La nostra iniziativa di raggruppare questi articoli in un volume delle *Analecta* (n. 176, 1956) fu quindi apprezzata, perché giovò a convincere che l'esicasmo appartiene ad una delle grandi tradizioni spirituali della Chiesa.

Non è forse interessante il fatto che l'ultimo saggio importante di Hausherr ritorni di nuovo sull'esicasmo? Porta un titolo che si direbbe incolore: *Noms du Christ et voies d'oraison* (OCA 157, 1960). L'autore provava un certo disagio nel presentarsi al pubblico come uno che discute sulla famosa « preghiera di Gesù » in un momento in cui ne parlavano tutti. E se, all'inizio, fu proprio lui che pubblicò il testo critico del metodo psico-fisico, ora lasciò agli altri la competenza di valutarne i meriti psicologi. Ciò che interessò Hausherr fu di nuovo il problema essenziale: vedere la giaculatoria, dichiarata miracolosa, del tutto inserita nella tra-

dizione orientale, come espressione spontanea nell'ambiente dei monaci che coltivavano il *penthos* ed erano alla ricerca di una « formola di pietà » che li aiutasse a pregare senza posa (1 *Thess.* 5,17).

Rifiutando di parlare dell'aspetto particolare che parecchi oggi chiamano « yoga cristiano », Hausherr non evitò di inserire la spiritualità orientale nel contesto psicologico più profondo, su uno sfondo antropologico-cosmico. Il cristianesimo entra nella storia europea, quando il mondo greco-romano sente un grande bisogno religioso. I filosofi vogliono ascendere a Dio, sorgente di felicità, di Bene, e ideale del Bello. Eppure si dividono radicalmente in due fazioni opposte: gli uni lo cercano al di là di ogni realtà visibile, gli altri, al contrario, nel mondo stesso.

Non sorprende che, in un certo modo, le due correnti perdurino anche nel cristianesimo e diventino il problema cruciale della contemplazione. Guidato dalla sua intuizione Hausherr concentrò l'attenzione su due grandi maestri spirituali del monachesimo orientale: Evagrio Pontico e Massimo Confessore. Il primo era da riscoprire e riabilitare, l'altro, da rivalutare agli occhi degli studiosi. Al primo Hausherr ha dato il titolo « teologo del deserto »; l'altro lo ha presentato come maestro classico della « contemplazione naturale ». L'uno voleva attingere Dio con l'« intelligenza nuda », « senza forme », liberata da tutto; per l'altro la gnosi di Dio è inseparabile dal suo contesto cosmico e antropologico, quindi è basata sulla realtà fondamentale del Cristo incarnato. Per Evagrio, Hausherr non si lasciò spaventare dall'origenismo spinto all'estremo: quanto a Massimo, non fu abbagliato dall'erudizione filosofica. Se uno aveva la nomea di eretico, l'altro è confessore per l'ortodossia; ambedue comunque sono dotati di una intelligenza brillante.

Ambedue cercarono di esprimere in concetti ciò che monaci semplici, loro predecessori e contemporanei, vivevano nella loro intuizione. Per merito di ambedue, la spiritualità orientale fissò certe « formole » e nozioni diventate classiche. Nello stesso tempo ambedue furono consapevoli dell'insufficenza di questi concetti per esprimere il mistero e seppero ampliare il significato dei termini a livelli superiori, dove le apparenti antinomie si compongono nel dinamismo della vita nello Spirito, dove quindi anche la evagriana fuga assoluta dal mondo tende la mano alla « liturgia cosmica » di Massimo.

Fu Hausherr a scoprire Evagrio nello scritto *Sull'orazione* di Nilo; lui stesso fu quindi chiamato a interpretare con competenza quelle sentenze (prima nella *Revue d'ascétique et de Mystique* negli anni 1933, 1934, 1959; poi, in ristampa, in forma di libro: *Les leçons d'un contemplatif*, Parigi 1960).

Troppe sono le questioni che si incontrano leggendo Massimo Confessore. Scrivendo il libro *Philautie* (OCA 137, 1952), Hausherr si concentrò sul dilemma fra carità e ideale tipicamente orientale d'*apatheia*. Ma ciò che esprime meglio lo spirito di Massimo è un articolo apparso altrove dalla sua destinazione originale.

Si possono indovinare i disagi che provavano i responsabili del *Dictionnaire de spiritualité* quando dovevano mettere insieme i diversi contributi riguardanti la *Contemplation*. Se da una parte erano trattati i grandi autori contemplativi, dall'altra mancava una sintesi soddisfacente. Il P. Hausherr ne aveva in precedenza fatta una (*Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*, RAM 26, 1950, p. 121-172; 27, 1951, p. 41-74). Lo stile di un articolo non è lo stesso della voce di un dizionario. Hausherr consentì che si pubblicasse il suo scritto sotto uno pseudonimo (che del resto lascia trasparire facilmente il vero nome dell'autore, in quanto il francese Lemaitre è il corrispondente del tedesco Hausherr). I direttori del Dizionario affrontarono le eventuali critiche che l'articolo non tiene conto degli altri contributi e non corrisponde allo stile dell'opera. Ma il merito di quella scelta rimane. Riproducendo quasi integramente il testo di Hausherr, fu reso un giusto omaggio all'autore: fu offerto ai lettori di tutto il mondo ciò che, nella rivista, rimaneva riservato a pochi e rischiava di cadere nella dimenticanza. E si rese un servizio al Dizionario stesso. Non dubitiamo che per questa via diventarono patrimonio degli studiosi le idee dominanti sulla contemplazione elaborate nell'Oriente cristiano. Forse sarebbe interessante seguire le tracce e scoprire quanti trovarono inspirazione proprio in quell'articolo, divenuto, in certo qual modo, classico.

Concentrata sulla contemplazione, la spiritualità orientale non rinuncia alla *praxis*. La considera, al contrario, condizione indispensabile per arrivare alla *theoria* e garanzia della perfezione (cf. art. *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug*, RAM XIV, 1933, pp. 171-195). Ma le incredibili pratiche di mortificazione, narrate nelle vite dei monaci

siriaci, non sono forse una *praxis* che spaventa l'uomo moderno? L'esortazioni al pianto continuo, le preghiere catanittiche della Chiesa orientale, non sono diametralmente opposte al lieto messaggio del vangelo? Il libro *Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (OCA 132, Roma 1944) non è di grande mole e ciò che si chiama « apparato critico » vi è ridotto al minimo. Eppure molti hanno confessato che la lettura di queste pagine è stata per loro una rivelazione che ha illuminato il paradosso evangelico: Beati quelli che piangono (Mat. 5,4). Suggestivamente vi è messa in rilievo la forza trasformante della vita spirituale che cambia in felicità tutti i dolori. Notiamo che il termine stesso, *penthos*, fu da quel tempo introdotto nel linguaggio occidentale. Fino ad allora, infatti, pochissimi, sapevano distinguerlo dalla *metanoia*, penitenza.

La *Direction spirituelle en Orient autrefois* (OCA 144, a. 1955) uscì quasi contemporaneamente al suo riassunto nel *Dictionnaire de spiritualité* (vol. III, col. 1008-1060). Sorprende come poco si interessasse Hausherr del monachesimo cenobitico, della vita e della preghiera comune organizzata, con regole esterne. Lo studio lo portava quasi ogni giorno in contatto coi Padri del deserto e con il loro ideale esicastico: ricercare Dio nella solitudine. Hausherr non attribuiva un peso eccessivo alle critiche di S. Basilio contro la tendenza eremitica. Le giudicava ispirate da un equivoco.

I monaci solitari non furono tanto solitari come pretendevano e i loro contatti umani non erano tanto disumani come si potrebbe credere da certi loro *apoftegmi*. Anch'essi furono figli della Chiesa, la quale eleva al livello spirituale, divino le relazioni umane. Queste relazioni, praticate su larga scala, prendono necessariamente forme giuridiche e, con la grazia dello Spirito, costituiscono la santa Madre Chiesa gerarchica. Nel corso della storia sia l'Oriente sia l'Occidente sperimentarono i disagi che nascono quando il mistero della Chiesa si vede identificato troppo esclusivamente con le relazioni giuridiche. Nei periodi di crisi, che tormentavano le sacre istituzioni monastiche, il rimedio fu sempre il ritorno alla comunione ecclesiale praticata dagli antichi monaci in modo più profondo, quanto agli aspetti primari e fondamentali: l'elevazione intensa al livello dello Spirito delle semplici relazioni di vita quotidiana, cioè le relazioni paterne, materne, amichevoli. La Chiesa non è soltanto la *hiera arché*, il sacro governo. Nello

Spirito i cristiani sono chiamati ad essere padri, madri, amici rispetto alla vita divina che tutti partecipano.

Quando l'Istituto orientale decise nel 1935 di pubblicare la sua rivista *Orientalia Cristiana Periodica*, contò evidentemente sulla collaborazione di Hausherr. Infatti già nella prima annata apparirono tre suoi articoli: *Les grands courants de la spiritualité orientale* (p. 114-138), *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme* (p. 328-360), *Quanam aetate prodierit « Liber Graduum »* (p. 495-502). Il primo fu, più tardi, quasi rinnegato dall'autore stesso, il quale non permise di ristamparlo; tuttavia lo rimaneggiò per l'*Enciclopedia cattolica* (*Oriente cristiano – Spiritualità*, vol. IX, 1952, col. 320-322). Hausherr fu troppo consapevole che non poteva essere completo. Ciò non ostante l'articolo fu sempre ricercato e richiesto, ristampato contro la volontà dell'autore e subito esaurito. Serviva da guida per quelli che cercavano di orientarsi « nelle correnti », come dice il titolo. L'articolo sul messalianismo fu adeguatamente apprezzato soltanto più tardi, quando si capì che questa eresia carismatica serviva come termine di paragone con la grande corrente ortodossa, desiderosa anch'essa di coltivare i « sentimenti del cuore », e di « sentire lo Spirito ».

La rivista OCP contò Hausherr fra i suoi collaboratori fino all'anno 1960. Cosicché i due volumi di *Orientalia Christiana Analecta* (*Hésychasme et prière*, n. 176, 1966 et *Études de spiritualité orientale*, n. 183, 1969) contengono gli articoli di Hausherr apparsi per lo più in questa rivista nel corso di 25 anni.

Non vogliamo infine passare sotto silenzio gli scritti « parenetici » di Hausherr. La « scienza spirituale », secondo i Padri, non può essere ridotta a una « semplice scienza ». Neanche Hausherr rimase un puro uomo di scienza. Sapeva approfittare della sua scienza per numerosi ritiri spirituali e conferenze nelle case dei religiosi e delle religiose. Articoli di stile divulgativo e alcuni libri furono redatti spesso dai suoi ascoltatori. Il libriccino tanto apprezzato sulla preghiera (*Prière de vie*, Parigi 1965; trad. ital. *Preghiera di vita, vita di preghiera*, Roma 1968). Lo stesso vale dei volumi *Novità di vita nel Cristo Gesù* (Roma 1970; dal francese *Renouveau de vie dans le Christ Jésus*, Parigi 1969); *Adorare al Padre en espiritu y en verdad* (Bilbao 1968). *Carità e vita cristiana* (Roma 1970; il testo francese ritoccato dal P. Olphe-Gaillard uscì a Parigi nel 1968 con il titolo: *La perfection du chrétien*) è il corso insegnato al Pont. Istituto *Regina Mundi*.

L'obéissance religieuse (Toulouse s.d.; trad. spagnola Bilbao 1969) è una ristampa dell'articolo apparso nella *Revue d'ascétique et mystique* (t. 42, 1966, p. 121-155, 257-286) con il titolo: *Téologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne.*

Aggiungiamo apposta questi titoli perché mancano nell'elenco citato di libri e articoli di Hausherr.

La competenza in materia e l'arte di aprire nuovi orizzonti ispirarono a uno dei redattori di uno di questi scritti parenetici di Hausherr queste parole: « Il P. Hausherr dice di non essere né esegeta, né un teologo, né un erudito. L'insieme della sua opera dimostra che egli è in realtà molto più di tutto questo, cioè non soltanto il dotto storico della spiritualità orientale, la cui competenza è riconosciuta dagli specialisti, ma soprattutto un maestro di sapienza e di vita cristiana per le anime desiderose di nutrire e di sviluppare la propria fede ».

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Thomas Špidlík S.I.

OCP, 45 (1979) 166-170

COMMENTARII BREVIORES

Yannah, dans l'onomastique arabo-copte [1]

Dans une note récente, nous avons rencontré le titre suivant: *Min qawl Anbā Yannah Ibn Manṣūr al-Malakī, ʿalā s-sarā'ir al-muqaddasah* = « Des paroles d'Anbā Yannah Ibn Manṣūr le melkite, sur les saints mystères » ([2]).

Nous avons dit alors (p. 191-192) avoir identifié ce texte avec un traité de Jean Damascène. Or, cet auteur est appelé ici Yannah Ibn Manṣūr. Cette appellation ne suprendra qu'à moitié l'arabisant, puisque l'on sait que Jean Damascène est généralement connu dans la tradition arabe sous le nom de Yūḥannā Ibn Manṣūr. Par là même, est établie l'équivalence entre Yannā et Yūḥannā, ou Jean.

([1]) Nous utilisons les abréviations suivantes:

* BASSET = René BASSET, *Le Synaxaire arabe jacobite. Rédaction copte*, in *Patrologia Orientalis*, I 3 (1904), III 3 (1907), XI 5 (1916), XVI 2 (1922), XVII 3 (1924) et XX 5 (1929). Nous indiquerons et la numérotation continue (mise entre crochets), et la numérotation de chaque volume de la Patrologie.
* EVETTS = Basil Thomas Alfred EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. et trad. angl., in *Patrologia Orientalis*, I 2 (1904), I 4 (1904), V 1 (1909) et X 5 (1914). Nous indiquerons et la numérotation continue (entre crochets) et la numérotation propre à chaque volume.
* FORGET = J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 47 (1905), 48 (1906), 49 (1909) [= tome I du texte arabe]; 67 (1912) [= tome II du texte arabe]; 78 (1922) et 90 (1926) [= tomes I et II de la traduction latine].

([2]) Cf. SAMIR Khalil, *Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl copiste de Jean Damascène à Damas en* 1230, in OCP 44 (1978), p. 190-194. Le texte cité ici est le titre du chapitre 5 de la 8e question du *Kitāb al-Burhān* d'Abū Šākir Ibn ar-Rāhib, cité d'après le manuscrit autographe *Vatican arabe* 104, fol. 72 recto, lignes 5-6.

Ayant été nous-même surpris par ce nom de *Yannah*, et ayant hésité à le lire ainsi (on pourrait, en effet, théoriquement, lire ces trois lettres de 16 manières différentes, selon la disposition des points), nous avons cherché à trouver d'autres attestations de ce nom. Et comme le texte que nous avons rapporté en commençant est d'Ibn ar-Rāhib, un auteur copte du 13[e] siècle, nous avons cherché ces attestations dans la littérature copte.

Yannah n'est pas courant dans la tradition arabe. Cependant, il n'est pas inconnu de l'onomastique copte. Nous l'avons trouvé deux fois dans des textes arabes, et une fois dans un texte copte. Comme dans les deux premiers textes les copistes ont fait montre de beaucoup d'hésitations dans la transcription de ce nom, et que d'autre part les éditeurs orientalistes n'ont pas su le lire et moins encore identifier ce nom propre, nous croyons utile d'établir ici l'existence de ce nom, puis l'équivalence entre Yannah et Jean. Nous nous contenterons pour cela de reproduire ces attestations, en les commentant.

1. *Yannah évêque de Miṣr, au temps de Yūsāb (830-849)*

Cet évêque est mentionné au chapitre 20 de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie, chapitre presque entièrement consacré au 52[e] patriarche Yūsāb (830/1 - 849) (3), compté au nombre des saints de l'Église copte et fêté le 23 bābah (20 octobre) (4).

Cet évêque cherchait à obtenir une promotion de la part du patriarche (5), mais Yūsāb ne se laissa pas manoeuvrer. L'évêque se concilia l'amitié du *qāḍī* très influent Muḥammad Ibn ʿAbdallāh, qui se mit à persécuter le patriarche, pour le faire destituer et nommer à sa place l'évêque de Miṣr (Vieux-Caire) (6).

Le nom de cet évêque apparait cinq fois dans ce récit, souvent assez corrompu. B. Evetts, l'éditeur de ce texte, a collationné sept

(3) Cf. EVETTS, ch. 20 = p. [589]-[661] (tome X, p. 475-547). La vie de Yūsāb occupe les p. [590]-[661] (tome X, p. 476-547).

(4) Cf. BASSET, p. [146]-[149] (tome I, p. 360-363); FORGET I (t. 47), p. 74-76 (arabe) et I (t. 78), p. 81-83 (latin). Le synaxaire fait allusion à ces évènements, mais sans entrer dans les détails et sans nommer l'évêque.

(5) Cf. EVETTS, p. [637] (tome X, p. 523), ligne 1: *wa-kāna usqufu Miṣra yaltamisu min al-abi l-baṭriyarki ziyādata taqdimat[in]*.

(6) L'épisode de l'évêque Yannah et du patriarche se trouve dans EVETTS, p. [637]-[644] (tome X, p. 523-530).

manuscrits pour l'établissement de cette *Histoire*. D'après son apparat critique, on aurait les variantes suivantes:

1) p. 523/9: بنه (7 mss.);
2) p. 524/6: نيه (5 mss.), بنه (1 mss.) et 1 omission;
3) p. 525/1: مينا (4 mss.), مينه (1 ms.) et 1 omission;
4) p. 525/4: بنه (5 mss.), مينا (2 mss.);
5) p. 528/6: بنه (5 mss.), مينا (1 ms.), مينه (1 ms.).

En conséquence, Evetts opte pour Banah (بنه). C'est à notre avis une erreur d'interprétation, et il faut préférer Yannah (ينه).

Jacob Muyser, dans un article plein d'érudition (7), signale ce même évêque, d'après le *Musée Copte Histoire 1* (*b*) (8). Au folio 109r, il lit انبا بنه qu'il transcrit *Anbā Banneh* (= *Yannī*).

2. *Dayr Anbā Yannah, près de Dayr az-Zuǧāǧ*

Le 25 Ba'ūnah, correspondant au 19 juin (calendrier julien), on lit dans l'Église Copte la vie de saint Pierre, 34e patriarche d'Alexandrie (567-569).

Ce patriarche appartenait au Dayr az-Zuǧāǧ (monastère de l'Ennaton, situé à 9 milles au sud-ouest d'Alexandrie, comme son nom l'indique) (9). Il fut fait patriarche en secret, du fait des circonstances politico-religieuses.

Or, ne pouvant entrer à Alexandrie et prendre publiquement possession de sa fonction, il demeura dans un couvent au sud de Dayr az-Zuǧāǧ (*qiblīyya* (10) *Dayri z-Zuǧāǧ*) .(11) بل كان أنبا بطرس مقيماً

(7) Cf. Jacob MUYSER, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Eglise copte*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, 10 (1944), p. 115-176 (ici, p. 149).

(8) Sur ce manuscrit, cf. Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi*, 63 (Vatican, 1934), p. 53-54, No 135 (qui date le manuscrit du 14e siècle); et Marcus SIMAIKA Pasha assisted by YASSA 'ABD AL-MASIḤ, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and the Monasteries of Egypt*, I (Le Caire, 1939), p. 48, No 94 (qui date le manuscrit du 13e siècle).

(9) Sur ce monastère « du verre », cf. Otto F. A. MEINARDUS, *Christian Egypt ancient and modern* (Le Caire, 1965), p. 135-136 (et la bibliographie de la p. 138).

(10) Dans l'arabe d'Égypte, le sud se dit *qiblī*, et le nord *baḥrī* (du côté de la mer, *baḥr*).

(11) Les manuscrits, suivis par les deux éditeurs, donnent مقيم.

بدير الفانية قبلي دير الزجاج (12). Basset traduit ainsi: « Anbā Pierre demeurait au couvent d'*Alfanyah*, en face (!) du couvent d'Ez-Zedjādj » (13); tandis que Forget traduit: « Verum Anbā Petrus in monasterio '*Alfaniah*, a meridie monasterii Vitri... commorabatur » (14). Cependant, Forget, tout en adoptant la leçon des manuscrits ABDEH, signale du moins en note celle des deux manuscrits de Paris (15) qui donnent la leçon انبانيه au lieu de الفانيه (16). Lui-même lit ce nom '*Anbāniah* (17).

Nous avons vainement cherché un quelconque monastère situé près d'Alexandrie et dont le nom puisse évoquer *Alfāniyah* ou *Anbāniyah*. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant puisque, à en croire l'auteur de cette notice du synaxaire, « il y avait alors, hors d'Alexandrie, six cents couvents » (18).

Amélineau, se basant précisément sur cette notice du synaxaire, d'après le *Paris arabe 4870* qui lui appartenait alors, parle du *Deir Anba Nîah* (19). Il a eu le mérite de voir dans ce nom deux mots: *Anbā* et *Nîah*. Il ne nous reste plus qu'à décaler les points du mot arabe (ينه au lieu de نيه) pour avoir la lecture correcte: *Dayr Anbā Yannah*.

On se serait attendu à trouver la solution définitive du problème dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Malheureusement, parlant de cet épisode, l'auteur suit une tradition légèrement différente de celle du synaxaire. Il dit: *wa-kāna maqāmu-hu ḫāriğan 'an al-Iskandariyyati miqdāra tis'ati amyāl^{in}, fī l-bī'ati llatī hiya 'alā (i)smi*

(12) Basset, p. [1138] (t. XVII, p. 596), ligne 10; Forget I (t. 48), p. 188 (arabe), ligne 14.

(13) Basset, p. [1138] (t. XVII, p. 596). Il faut corriger « en face » par « au sud » (cf. *supra*, note 10).

(14) Forget I (t. 78), p. 186 (latin), lignes 26-28.

(15) Ms. C: *Paris arabe 4780* (19e siècle);
Ms. G: *Paris arabe 4870* (18e siècle).

(16) Cf. Forget I (t. 48), p. 188 (arabe), note 12.

(17) Cf. Forget I (t. 78), p. 186 (latin), note 2.

(18) Cf. Basset, p. [1138]-[1139] (t. XVII, p. 596-597). Voici le texte arabe: *wa-kāna bi-ẓāhiri l-Iskandariyyati sittu mi'ati dayr^{in}* (p. [1139], ligne 1).

(19) Cf. Émile Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* (Paris, 1893), p. 127.

Yūsuf ([26]) «Sa demeure était en dehors d'Alexandrie, à la distance de neuf milles [= Ennaton], en l'église qui porte le nom de Joseph».

3. *Yannah* = *Jean*

Nous avons cherché à mettre en relief le nom de *Yannah*, assez rare et facilement sujet à corruptions textuelles dans la langue arabe, précisément pour permettre d'autres identifications. En effet, c'est souvent parce qu'on ne connaît pas *déjà* un mot qu'on n'arrive pas à le repérer dans les textes; et cela est encore plus vrai des noms propres.

Que *Yannah* corresponde à *Yūḥannā*, cela est établi par le fait que le texte attribué à *Yannah Ibn Manṣūr* par Ibn ar-Rāhib, texte auquel il a été fait allusion au début de cet article, est bel et bien un texte de *Yūḥannā Ibn Manṣūr*, c'est-à-dire de Jean Damascène.

Cela est aussi confirmé par ce que nous lisons dans la vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie de 686 à 689, où il est fait mention d'un jeune moine, de famille illustre, nommé **ⲓⲁⲛⲛⲏ** ([21]). Ici non plus aucune hésitation n'est possible sur l'équivalence entre **ⲓⲁⲛⲛⲏ** et Jean.

D'ailleurs, aujourd'hui encore, le nom *Yannī* est courant en Égypte, comme forme abrégée et populaire de Jean, surtout (mais non exclusivement) parmi les Grecs hellènes. La forme arabe يَنّه transcrit correctement le copte **ⲓⲁⲛⲛⲏ**. On doit se rappeler, en effet, que l'*imālah* (le fait d'incliner la voyalle *a* vers le *i*, surtout à la fin des mots) est de règle dans la prononciation de Haute-Égypte, et qu'en conséquence le mot يَنّه se prononce de fait *Yanneh* ou même *Yanni*.

Ainsi, la forme *Yannah* que nous avions rencontrée chez Ibn ar-Rāhib pour désigner *Jean*, n'est pas aberrante. Dans l'état actuel de nos connaissances, elle semble rare. En attirant l'attention des spécialistes sur cette forme, nous espérons permettre d'autres identifications.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Samir Khalil S.J.

([20]) Evetts, ch. 14, p. [207], lignes 1-2 (t. I, p. 471).

([21]) Cf. E. Porcher, *Vie d'Isaac patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mina évêque de Pchati*, texte copté édite et traduit en français, in *Patrologia Orientalis*, XI 3 (1915), p. 328, ligne 6: **ⲕⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉ̀ⲡⲉⲣⲁⲛ ⲡⲉ ⲓ̀ⲁⲛⲛⲏ**... « De même un autre, appelé Janné... ».

OCP, 45 (1979) 171-177

Allein - Mit grosser Menge [1]

Ein Motiv des Abstiegs in den Scheol bei den alten Syrern

Über die Anfänge des Christentums in der Stadt Edessa berichten die sog. Abgarlegende (2) und später die *Doctrina Addai* (3). Ihren ältesten Niederschlag haben wir bei Euseb, der um das Jahr 311 im ersten Buch seiner *Kirchengeschichte* einen Bericht einfügt, für den er das Archiv von Edessa als syrische Quelle angibt (4).

Nach dem Briefwechsel Abgars mit Jesus gibt Euseb einen interessanten Aufriß der Verkündigung des Thaddäus. Die Art und Weise des Kommens Jesu verkündigt er:

"Und ich werde unter ihnen das Wort des Lebens säen:

I Vom Kommen Christi — wie es stattgefunden hat;
und von seiner Sendung — weshalb er vom Vater gesandt wurde;

(1) This study has been edited by Brian McNeil from the papers of August Vogl (1939-1972). The editor expresses his thanks to the family of the late P. Vogl, in particular to Frau C. Schröder; to Prof. Dr. E. Chr. Suttner, who has kindly read the proofs; to the Trustees of the Purvis Fund of Corpus Christi College, Cambridge, and to the Managers of the Hort Memorial Fund of the Faculty of Divinity of the University of Cambridge, who have made this work financially possible; and to the Abbot of Plankstetten, who has generously extended the hospitality of his community while this work was undertaken. This study forms part of the projected dissertation, "Christus und Scheol", a study of the treatment in earliest Syriac literature of the descent of Christ to Hades, to which August Vogl was working at the Pontifical Oriental Institute under the direction of Prof. Ignacio Ortiz de Urbina S.J., and which was left unfinished at P. Vogl's untimely death. It is published here as a contribution to the study of the links between fourth-century Christianity in Syria and the Greek-speaking contemporary writers.

(2) Vgl. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* III (Torino, 1969) 77-85 (mit umfassender Literaturangabe); W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen, 1934) 6-48; O. Bardenhewer, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922) I 59of.

(3) G. Phillips, *The Doctrine of Addai the Apostle* (London, 1876).

(4) *KG.* 1,13.

und von seiner Macht und seiner Werken und den
Geheimnissen, von denen er in
der Welt gesprochen hat;
und in welcher Kraft er das getan hat;
und von seiner neuen Predigt; —

II und von seiner Kleinheit und von seiner Niedrigkeit:
wie er sich erniedrigte
und seine Gottheit ablegte
und sich klein machte
und gekreuzigt wurde
und in den Hades hinabstieg
und zerbrach die Trennwand, die seit Urzeit
nicht zerbrochen war,
und Tote heraufführte;
und (wie er) allein hinabstieg,
aufstieg hingegen mit grosser Schar zu seinem Vater;
und wie er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters
mit Herrlichkeit im Himmel;
und wie er wiederum kommen wird mit Herrlichkeit,
zu richten die Lebendigen
und die Toten" (5).

Diese Darstellung des Wirkens ist eine Kurzfassung der christlichen Lehre, ein bestimmtes syrisch-christologisches Kerygma. Schwartz sah das ganze Stück 2.3-22 als voreusebianischen Ursprungs an, das dann ebenfalls verschiedene Zusätze erhalten habe (6). Die Erweiterungen des Textes sowie seine Geschichte sind aufschlußreich. 403 erscheint der Text in Rufins Übersetzung der *K.G.* in lateinischem Gewand. Bereits anfangs des 5. Jh. folgt auch eine syrische Übertragung. In der Doctrina Addai, für die als terminus post quem ca. 384 gelten kann (7), findet sich unser Text mit Varianten wieder.

(5) Diese letzten zwei Sätze fehlen in den meisten von Schwartz (GCS Eusebius Werke, 2 Bd.) benützten Hss. Euseb syr. und Rufin haben sie nicht. Die *D.A.* liest hier — auch als Zusatz — "mit dem er von Ewigkeit war in einer höchsten Gottheit".

(6) Vgl. Stülcken, im *Handbuch der ntl. Apokr.* (1904) 155-157, 164.

(7) P. DeVos, "Egerie à Edesse. S. Thomas l'apôtre; le roi Abgar", *A.Boll.* 85 (1967) 381-400: "la date de 259/60, année où Edesse fut prise et occupée par Sapor Ier, représente un terminus post quem pour la naissance de la légende originelle d'Abgar, tandis que la date de 384

Das Kerygma zerfällt nach dem gr. Text thematisch in zwei Stücke:

I. Jesu Gesandtsein und Vollmachten,

II. Seine Erniedrigung und Erhöhung.

Vor allem in II zeigen sich viele Unebenheiten. Doch auch I ist nicht frei von Überarbeitungen, hinter denen theologisches Interesse steht. Ein Vergleich mit der *D.A.* zeigt das. Das Thema der "neuen Predigt" erscheint in der *D.A.* umgeändert, verbunden mit den in Euseb zu Anfang erwähnten "Geheimnissen", die nun zu den "Geheimnissen seines Kommens" wurden. Davon hängt in der *D.A.* die Aufzählung in II ab, die als "sicheres" Kerygma gegeben wird. Die Niedrigkeitsaussage wird verdeutlicht auf die Menschwerdung hin. Der entscheidende Passus lautet:

(I) "... und von den wunderbaren Geheimnissen
seines Kommens,
die er in der Welt verkündet hat;
und von der Sicherheit seines Kerygma [8], nämlich:
II Wie und warum er sich klein gemacht hat
und erniedrigte seine hohe Gottheit in dem Leib,
den er genommen hatte;
und gekreuzigt wurde ..."

Die Struktur in der *D.A.* ist theologisch neu gefaßt. Auf I: Macht und Kerygma Jesu folgt II: neun kerygmatische Einzelaussagen, die den Bogen von der Menschwerdung bis zum Sitzen beim Vater spannen.

---

constitue un autre terminus post quem pour la Doctrine d'Addai, dans la forme, bien entendu, où nous la possédons" (S. 400).

(8) Euseb καινῆς; Euseb syr., *ḥdt'*. In *D.A.* taucht eine substantivische Konstruktion auf: *w'l ḥtytwt' dkrwzwth. d'ykn'* ... Der Euseb-Text stellt die Neuheit, die Unerhörtheit der Botschaft Jesu hervor. *D.A.* dagegen legt Wert auf exaktere theologische Formulierungen in II, und leitet durch den Hinweis auf die Sicherheit, die "Norm" der Lehre auf II über. Das *d* vor *'ykn'* ("nämlich" oder Doppelpunkt) ist das einzige im Text. Es weist auf die Aufzählung hin, in der alles mit *w* aneinandergereiht wird. — G. Bickell, *Bibliothek der Kirchenväter*, Euseb *KG.* S. 68, und Cureton, *Documents* S. 146, nehmen *ḥtytwt'* als einfachen Übersetzungsfehler von *ḥdt'*. Es läßt sich aber nicht belegen, daß Euseb eine syrische Quelle vor sich hatte. Auch die Unterschiede der Fassungen Euseb und *D.A.* sprechen für förmliche Überarbeitung. Der Inhalt einzelner Formulierungen legt aber wiederum eine syrischen Herkunft dargestalt nahe, daß etwa ursprünglich syrische kerygmatische Formeln eingearbeitet wurden.

"Abstieg und Aufstieg"

Die Kreuzigung ist audrücklich erwähnt, während für die Auferstehung die gewohnte Terminologie ausbleibt. Die Hs A von Euseb liest: "und allein hinabstieg und mit auferweckte viele und dann so aufstieg" (9). Vier Einzelmotive beherrschen die Darstellung: Abstieg, Zerbrechen der Trennwand, Heraufführen der Toten, allein — mit großer Schar.

a) Das Motiv des Abstiegs: κατέβη εἰς τὸν Αἵδην (Euseb syr. *wnḥyt lšywl*; *D.A. wnḥt lbyt myt'*). Z. 15 wird es präzisiert: "allein" stieg er hinab. Dieses "Hinabsteigen" ist nur die Tätigkeit des Erlösers, sein typisches Werk.

b) Das Aufstiegsmotiv bringt die andere Seite der Tätigkeit des Erlösers: ἀνήγειρεν "er führte herauf = er weckte auf Tote" (Ruf.: *et mortuos suscitaret*; Euseb syr.: *w'qym myt'*); "aufstieg hingegen mit großer Schar". Die Aussagen hier sind in allen Versionen parallel angeordnet. Sie ergänzen sich irgendwie.

c) Das Motiv "allein — mit großer Menge" verbindet die Motive vom Abstieg und Aufstieg miteinander. Z. 20 und 21 ("und wie er allein hinabstieg, aufstieg hingegen mit großer Schar zu seinem Vater") sind nicht von Euseb oder seiner Vorlage konzipiert worden. Die Formulierung besticht durch ihre sprachlich einfachen Mittel: Zeitwort und Ergänzung, beide zueinander in Kontrast. Die Formel findet sich außer in der

— Abgarlegende (Euseb. um 311), und in der
— *Doctrina Addai* (vor 384),
— wieder bei Cyrill von Jerusalem (348),
— Pseudo-Ignatius (um 365),
— Makarios von Jerusalem (313-334),
— und höchstwahrscheinlich auch in der Schatzhöhle (10).

Alle diese Texte stammen zwar aus dem 4. Jh. und später. Wegen der verschiedenen theologischen Bearbeitung und wegen durchschimmernder älterer Überlieferungsschichten sind sie von hohem Interesse.

(9) Zwei Hss. (M und Σ: GCS IX,1 Euseb II S. 94) fügen hier ein: "er stand auf und weckte mit auf Tote".

(10) Die Überlieferung dort ist nicht datierbar. Vgl. P. de LAGARDE, *Mitteilungen* III (Göttingen, 1889) 49-79.

1) Cyrill von Jerusalem behandelt in der 14. *Homilie* die Glaubwürdigkeit des Jonasgeschehens und der Auferstehung Christi:

> "Ich glaube, daß auch Christus von den Toten auferstanden ist. Denn ich habe viele Zeugnisse dafür, sowohl aus den göttlichen Schriften als auch aus der bis auf den heutigen Tag fortdauernden Wirksamkeit des Auferstandenen,
>
> der zwar allein in den Hades hinabgestiegen,
> aber mit vielen wieder heraufgestiegen ist.
>
> Denn er stieg in den Tod hinab, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden durch ihn auferweckt (*Mt.* 27,52)" [11].

Für "Abstieg in den Hades" kann Cyrill ebenso "Abstieg in den Tod" sagen. Anschließend bringt er eine dramatisierte Darstellung der Wirkung des Erlösertodes Christi: Begegnung mit dem Tod selbst und mit den Toten. Das Mittel der Personifizierung und die angeführten Zeugen aus dem AT geben einen lebendigen Midrasch:

> "Der Tod erschrak, als er einen neuen Ankömmling in den Hades kommen sah, der mit den Banden daselbst nicht festgehalten ward. Aus welchem Grunde, ihr Türhüter des Hades, kam Bestürzung über euch, als ihr diesen erblicktet? Was für eine ungewohnte Furcht bemächtigte sich euer? Der Tod floh davon, und durch seine Flucht verrät er seine Furchtsamkcit. Da eilten die heiligen Propheten herbei und Moses, der Gesetzgeber, und Abraham und Isaak und Jakob und David und Samuel und Isaias und der Täufer Johannes, der sagte und bezeugte: 'Bist du derjenige, der kommen soll, oder haben wir einen anderen zu erwarten?' (*Mt.* 11,3). Befreit wurden alle Gerechten, die der Tod verschlungen hatte. Denn es war geziemend, daß der König, den sie voraus verkündigt hatten, der Befreier seiner so trefflichen Herolde wurde. Hierauf sagte ein jeder dieser Gerechten: 'Tod, wo ist dein Sieg? Hades, wo ist dein Stachel?' (1 *Kor.* 15,55). Denn der Urheber des Sieges hat uns befreit".

2) In PsIgnatios ist die Formel "allein — mit großer Menge" eingearbeitet in eine lange Schilderung des Wirkens Christi in *Trall.* 9,

(11) PG 33,848C. Dt. in *Bibliothek der Kirchenväter*, v. Nirschl (Kempen, 1871) 294.

rec. long. [12] Betont wird der wahre Tod Jesu, bei dem Himmel, Erde und Unterwelt in Staunen gerieten:

> "die Unterwelt, wegen derer, die mit dem Herrn auferstanden. Viele, so steht geschrieben, Leiber der verstorbenen Heiligen wurden auferweckt, als die Gräber sich öffneten (*Mt.* 27,52).
>
> Und er stieg hinab in den Hades allein,
> stieg aber herauf mit vielen;
>
> und er spaltete den von Ewigkeit (stehenden) Zaun, und löste seine Zwischenmauer; und er stand auf nach drei Tagen, indem der Vater ihn auferweckte ..." [13]

Später bringt PsIgnatios das Wort vom Jonaszeichen als Beleg für die Auferstehung und deutet die drei Tage als die Tage des Leidens, des Begräbnisses und der Auferstehung.

3) Gelasios von Cyzikos führt lange Reden des Makarios von Jerusalem in seiner *KG.* an. Im 2. Buch bringt er Makarios Lehre über Christi Werk: seine Taufe, sein dreijähriges Wirken, sein Leiden im Körper, sein Kreuz. Er zeigt, wie Christus freiwillig um unseres Heiles willen das Fleisch angenommen hatte. Wir werden nach dem Tod in den Hades gebracht [14]. Christus

> "nahm auch das auf und ging freiwillig in ihn. Er wurde nicht dorthin gebracht, wie wir, sondern er ging hinab, denn er war nicht dem Tod unterworfen, sondern hatte Gewalt über den Tod.
>
> Und allein hinabsteigend
> kam er mit (der) Menge herauf.

[12] Zur Datierung: B. ALTANER, *Patrologie* (Freiburg i. Br., [7]1966) 278 (um 360); K. J. WOOLLCOMBE, "The Doctrinal Connexions of the Pseudo-Ignatian Letters", in: *Studia Patristica* VI, 4 (TU 81) (Berlin, 1962) 269-273. — Vgl. nun die Studie v. R. WEIJENBORG, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie* (Leiden, 1969): nach ihm hängen die rec. brevior und rec. media von der rec. longior ab; alle drei Rezensionen stammen dann aus der Zeit nach 380. (See now the study of D. HAGEDORN, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian,* Patristische Texte und Studien 14 (Berlin, 1973) XXXVII-LVII, who argues that the Arian Julian of Halicarnassus was the author of the Commentary on Job and was responsible also for the Apostolic Constitutions and for the long recension of the Letters of Ignatius.)

[13] W. CURETON, *Corpus Ignatianum* (London, 1849) 81.

[14] *KG* II 24,27: GCS 28 100,28f.

> Er war nämlich das vernunftbegabte Weizenkorn, das für uns in die Erde fiel und nach dem Fleische starb (vgl. *Joh.* 12,24), das durch die Kraft seiner Gottheit seinen körperlichen Tempel wiederaufrichtete nach den Schriften (vgl. *Joh.* 2,21f.), als Frucht bringend die Auferstehung des ganzen Menschengeschlechtes ..." [15]

Zusammenfassend läßt sich für die Formel "allein — mit großer Schar" eine Erklärungslinie skizzieren: Christus, der Eine, der absteigt, rettet durch seinen Aufstieg die Vielen. In der Abgarlegende und in der *D.A.* steht "große Schar" ohne nähere Bestimmung, was die ganze Menschheit meinen wird; PsIgnatios läßt die universale Auffassung zu, bringt aber schon die Verbindung mit *Mt.* 27,52; Cyrill beruft sich auf *Mt.* 27,52 und deutet im dramatisierenden Midrasch auf die atl. Gerechten; Makarios hingegen vertritt ganz klar die universale Deutung auf die Auferstehung des ganzen Menschengeschlechtes.

4) In der Schatzhöhle Kap. 54,1 ist die universale Bedeutung des Erlösungstode Christi zum Ausdruck gebracht. Ein Teil der Hss. [16] interpretiert das Niedersteigen als "Ursache vieler Wohltaten für unser Geschlecht". In der anderen handschriftlichen Überlieferung heißt es:

> "Das Niedersteigen Christi aber zur Scheol war nicht (eine Angelegenheit) nur eines Einzigen, sondern der Vielen.
> Sein Niedersteigen zu den Tiefen der Erde, in seinen Tod, löste ..."

Anschließend kommt die Aufzählung der Erlösungswirkung in acht Einzelthemen [17].

Herausgeber: Brian McNeil — † August Vogl
Wien

([15]) Ebd.: 100,29-101,7.
([16]) Hss. BV.
([17]) At this point, the typescript ends. It is not possible to reconstruct from his notes how Vogl saw this study in the context of his overall study of the descensus-theme in the earliest Syriac literature (see n. 1 above, and E. Chr. Suttner, Materialen zur frühen syrischen Theologiegeschichte, *OrChr* 1975 187-8). It has been edited in the hope that it may stand as a self-contained piece of research into fourth-century Syriac Christianity.

OCP, 45 (1979) 178-180

Ein Schreiben des Muṭrān Šemʿôn von ʿĀdā aus der portugiesischen Zeit der Kapuzinermission in Malabar

Im Sammelband Goa 21 f. 69 des Archivum Romanum Societatis Jesu, in dem sich Dokumente betreffend die kirchlichen und hierarchischen Verhältnisse der Malabarchristen im letzten Viertel des 16. Jhdts. befinden, liegt ein Einzelblatt in nestorianischer Schrift (Format 28,8 × 34,5 cm), das dem Schreibenden im Mai 1978 in Fotowiedergabe vorgelegt wurde, mit dem Ersuchen um eine etwaige Auskunft. Diese war rasch gegeben. Das Schreiben ist arabisch abgefasst (*karšūnī*) und undatiert. Es ist an die heilige Synode gerichtet. Der Absender nennt sich Muṭrān Šemʿôn, der Chaldäer, Metropolit von ʿĀdā, und im Siegelstempel Metropolit der Chaldäer, Madras (?). Er berichtet von seiner Reise von Rom über Spanien nach Portugal, von einer Audienz beim König (*sulṭān*) und seiner Sendung durch diesen nach Goa und Indien, wo er zu seinen Malabarchaldäern und ihrem Klerus gelangen möchte. Zweifel an der Echtheit des Schreibens sind nicht am Platz. Aber seine Erschliessung muss den zuständigen Missionshistorikern überlassen bleiben. Hier sei lediglich sein Inhalt durch Übersetzung so gut als möglich erschlossen und zur Kontrolle die Reproduktion des Originals beigefügt. Sprachliche Besonderheiten finden sich kaum. Die Rechtschreibung zeigt konsequent Formen wie *rḥtw* für *ruḥtu*, *ṭlʿtw* für *ṭalaʿtu* usw., *'rytw* mag ein Versehen für *ra'aitu* sein. *'s'my* (14) ist mir gr. ἄσημος, syr. *sēmā* "Silber". Zeile 16 lese ich *umhūrat* und verstehe "Gabe, Geschenk". Ob es richtig ist bei *q'r ftwhu* (11) an ein in den Felsen eingesenktes Gelass zu denken, wie man sie als strenge Behausungen der ersten Jünger des hl. Franz in Greccio (Rieti) sehen kann, bleibt zu überlegen. Ebenso ob *ab istiʿrāfī* (12) richtig aufgefasst ist. Der Bischofsitz ʿĀdā eines Mons. Simone vescovo di Hada in Mesopotamia di rito Caldeo erscheint in den Acta 62 (1692) f. 8ᵛ der S. Congregatio de Propaganda Fide (Lampart S. 205[3]).

[illegible]
[illegible]

[illegible]

Literatur: S. Giamil, *Genuinae Relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Roma 1902. – E. Tisserant, *Syro-malabare* (Eglise) DTC XIV, 2, 3125, 3144. – Albert Lampart, *Ein Martyrer der Union mit Rom.* Benzinger Verlag Einsiedeln 1966.

Übersetzung

An die heilige, gesegnete, ehrwürdige Synode – möge Gott, der erhabene, sie erhalten und ihr immerdar beistehen. Amen.

(1) Ich, der geringe und armselige Metropolit Simeon, der Chaldäer, Metropolit von 'Ādā
(2) küsse euch die heiligen Hände und, indem ich mich zu eueren
(3) ehrwürdigen Füssen niederwerfe und euere gnädige Güte bitte mich zu segnen,
(4) anerkenne ich euere Jurisdiktion über meine Brüder. Ich bin von Rom aufgebrochen und nach Spanien gegangen;
(5) von dort nach Portugal, in die Stadt des Königs, deren Name
(6) Lissabon (Izboa) ist. Ich habe auch mit dem König gesprochen und ihn gebeten, dass er mich nach
(7) Goa ins Land Indien schicke. Er sagte zu mir: Wie du es willst, werde ich nach nach deinem Wunsch handeln.
(8) Gott möge ihn erhalten und seine Kinder bewahren durch das Gebet der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Amen.
(9) Er schickte mich nach Goa, und von Goa ging ich nach Surrāt. Dort sah ich das Kloster der
(10) Kapuziner. Ich ging zu ihnen, und sie nahmen mich mit Freude auf. Ich sah dann im Kloster einen
(11) Einzelmönch, Padre Franziskus Maria, [dessen] Felsenspalt tief war (vgl. Greccio bei Rieti), er ist bekannt als der
(12) Beduine und ist ein Heiliger Gottes; denn er war in Diyārbakr ein Kenner der Herzen (Kardiognostes).
(13) Ich blieb zwei Monate im Kloster. Es ging bei mir ein Einzelschreiben von der
(14) malabarisch-chaldäischen Gemeinde in syrischer Sprache ein. Es war das Silber von 30 Priestern
(15) und 10 Diakonen, die die führenden Leute im ganzen Land der Malabarchaldäer sind.

(16) Die Gabe von allen war bei dem Schreiben, und sie erklärten: Du musst, du musst dich aüfmachen und
(17) zu uns kommen. Was hindert dich, [da] wir unserer Geldbeutel ganz ausgehändigt haben?
(18) Du musst dich aufmachen und zu uns kommen; denn wir sind ein zahlreiches Volk, dein Schmuck". Ich war allein und
(19) verstehe die indische Sprache nicht. [So] bat ich den Padre Prior der Kapuziner,
(20) dass er den Padre Franziskus Maria mit mir schicke. Da wollte die ganze Kommunität mich nach Bûdîšarî, dem festen Platz der Franziskaner, bringen. [Aber] auf meinen Wunsch
(22) gaben sie diese Meinung auf, und schickten den, den ich ihnen genannt hatte, mit mir allein. Ich verstehe die Sprache
(23) der Inder nicht. Wenn mir ein Leid von seiten der Inder widerfährt, so bleibt die Verantwortung
(24) für meine Ungeschicklichkeit auf euch liegen. Sie haben Padre Franziskus Maria der Sprache wegen
(25) mit mir geschickt, dass er mich nach Malabar zu meiner chaldäischen Gemeinde bringt, die das Verlangen hat,
(26) dass wir, die Chaldäer, Jünger der Kapuziner sind, wir in allen chaldäischen Landen.
(27) Wir haben jene sehr gern, weil sie die Wahrheit predigen.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

Raimund KÖBERT S.J.

RECENSIONES

Arabica

A. Battista OFM e B. Bagatti OFM, *Edizione critica del testo arabo della 'Historia Josephi fabri lignarii' e ricerche sulla sua origine*, « Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor » n. 20, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 288+ tavv. 18.

I due Autori, l'uno dei quali noto archeologo, e studioso del Giudeocristianesimo, si occupano dell'apocrifo dal titolo, *Storia di Giuseppe il Falegname*. Hanno perciò raccolto nove manoscritti della redazione araba, già edita sulla base di un solo manoscritto, da Wallin nel 1722 e ripresa dal De Lagarde nel 1883.

Prescindendo da due altri manoscritti, che non hanno potuto avere, essi hanno ricostruito nella *Introduzione* un albero genealogico (p. 20) che collega la redazione araba (i cui testimoni più antichi risalgono al secolo XIV) con le redazioni copte (documentate da manoscritti saidici e bohairici dei secoli X e XI).

In base allo *stemma* così ricostruito, essi hanno edito integralmente e tradotto l'esemplare della redazione araba che a loro è parso più strettamente collegato con la tradizione copta, cioè il testo del codice 18 della chiesa copta cairota di Harah al-Zuyla.

Circa quest'edizione, che a giudicare dal titolo dell'opera ne è la parte più importante, ci lasciano perplessi i criteri cui essa si ispira. Per fare un esempio, l'aver riprodotto meccanicamente la grafia del manoscritto, come nel caso del *ḏāl* senza punto diacritico sovrapposto, significa a nostro giudizio seguire un criterio errato. Bastava infatti premettere, introducendo il testo arabo, che si sarebbe sempre scritto correttamente *haḏā* dove il codice scrive *hadā*. E anche se si tratta di errore coerentemente ripetuto dal copista, bisogna ogni volta dare nell'edizione la forma corretta, riportando nell'apparato critico l'errore del codice, piuttosto che riprodurlo nell'edizione. Inutile poi commentare l'errore riprodotto nell'edizione con un (sic) di nessun valore esegetico.

In questo capitolo primo si fa anche una serie di confronti tra il manoscritto edito e altri due manoscritti arabi della stessa prima famiglia di codici. Nei capitoli secondo e terzo, gli AA. prendono come pietra di paragone il manoscritto servito già all'edizione Wallin-De Lagarde, che confrontano con i manoscritti della seconda e della terza famiglia di codici.

Quindi, nel capitolo quarto, paragonano la redazione araba con antiche traduzioni latine (la prima risale al 1340 e fu stampata nel 1522) e nel capitolo quinto con i Sinassari in arabo dove la notizia agiografica su San Giuseppe ha somiglianze con l'apocrifo.

Nella seconda parte del volume gli AA. ricostruiscono una sinossi basata non solo sulla redazione araba, ma anche sulle traduzioni dal copto. Aggiungono quindi un loro *Commento* (capitolo sesto).

Circa le origini dell'apocrifo, esso come ora si presenta, non sarebbe uscito di getto dalla mente di un solo autore, ma avrebbe subito ritocchi e rimaneggiamenti nell'ambiente copto. Tuttavia, il suo nucleo originario preniceno proverrebbe da ambiente giudeocristiano localizzato a Nazareth della corrente giovannea. Il fatto che le redazioni copta e araba siano nate in Egitto si dovrebbe all'emigrazione di Giudeocristiani verso quella terra. Lo stato attuale delle ricerche non permette invece di stabilire se le redazioni a noi giunte suppongano una precedente stesura in greco (capitolo settimo).

Il capitolo ottavo studia filologicamente l'arabo medio dei manoscritti, analizzando varie espressioni sulla base degli studi di Blau e di Samir (Kussaym). Anche questo capitolo ottavo, come il primo, sollecita la nostra perplessità. Si avventura nel difficile dominio della linguistica diacronica, pretendendo basarsi, per le sue conclusioni, su due autori le cui vedute non concordano.

Il capitolo nono ricerca quale sia la teologia del documento, studiandone la concezione di Dio, della Trinità, di Cristo, la mariologia, l'angelologia, la demonologia, l'escatologia, l'ecclesiologia e infine la teologia di San Giuseppe.

La terza parte del volume è piuttosto un'appendice sul culto di questo Santo in Oriente. Si occupa infatti di altri documenti arabi inediti su San Giuseppe. Il primo è un'omelia in arabo sul Santo, riportata nello stesso codice di cui nel primo capitolo si è fatta l'edizione. Il secondo documento, del cod. Vat. sir. 159, è un'altra omelia sul Santo, basata fondamentalmente sull'apocrifo *Vangelo di Giacomo* che avrebbe lui pure caratteri giudeocristiani. Il terzo, conservato in un manoscritto arabo di Šarfeh, è una storia di Giuseppe di influsso occidentale. Il quarto documento, l'omelia di Teofilo edita da Guidi, pur non trattando di San Giuseppe, è paragonato alla *Storia di Giuseppe il falegname* per certe somiglianze letterarie e teologiche.

Il volume, che sotto l'aspetto filologico sarà giudicato con maggior oggettività da più competenti di noi, ci sembra contribuire fruttuosamente alla conoscenza della letteratura apocrifa, della storia del culto di San Giuseppe e dei rapporti di questi due temi con il Giudeocristianesimo.

V. Poggi S.J.

Ǧawāmiʿ Ḥunayn Ibn Isḥāq fī l-āṯār al-ʿulwiyyah li-Arisṭū, introduction et édition par Yūsuf Ḥabbī et Ḥikmat Naǧīb [ʿAbd ar-Raḥmān]. Titre anglais: *Aristotle's Meteorology by Hunayn Ibn Ishaq*, Syriac Academy Publications, Bagdad 1976, 156 pages.

Cet ouvrage n'est pas une traduction des *al-āṯār al-ʿulwiyyah* d'Aristote. La traduction arabe avait été faite avant Ḥunayn, par Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq, et avait été éditée en 1961 par l'infatigable ʿAbdurraḥmān Badawī.

Ḥunayn, s'inspirant de l'ouvrage d'Aristote, composa un petit traité de météorologie, qui ne manque pas d'intérêt. On peut dire que cette œuvre représente l'état le plus avancé des connaissances météorologiques du milieu du 9e siècle.

L'ouvrage traite de la structure du monde et de son mouvement; de la cause des vents et des pluies; du froid; des rivières, des sources et des mers; des vents, des tremblements de terre, du tonnerre et des éclairs; des halos qui entourent le soleil, la lune et certaines étoiles; de l'arc en ciel; des comètes, de la couleur rouge du ciel qu'on remarque parfois, et de la voie lactée.

Ce traité était encore inédit à ce jour. Brockelmann avait signalé un unique manuscrit, conservé à Mossoul (cf. *GALS* I, p. 368 § 2). Les éditeurs en signalent un second, conservé à Téhéran, dans la *Kitābḫāna-i Maǧlis-i Šūrā-yi Millī*, sous le numéro 1562 (1538), d'après le tome 4 du *Fihrist* rédigé par ʿAbd al-Ḥusayn Ḥā'irī (Téhéran, 1335/1957), p. 268 [A noter que les éditeurs ne donnent pas tous ces renseignements, à la p. 55 de leur introduction].

Les éditeurs n'ont malheureusement pas pu avoir accès au manuscrit de Téhéran. Ils ont donc dû publier cet inédit d'après l'unique manuscrit de Mossoul, *Bibliothèque des Awqāf No 64/24*, transcrit en 986/1578. Ceci est particulièrement regrettable, du fait que le manuscrit de Mossoul n'est pas très bon.

Le texte de Ḥunayn couvre les 18 premières pages du codex de Mossoul. Les éditeurs en donnent une reproduction photographique intégrale (aux pages 65-82), qui n'est cependant pas de bonne qualité.

La méthode d'édition laisse à désirer. En effet, les éditeurs ont reproduit le manuscrit avec toutes ses erreurs, corrigeant en note un grand nombre d'entre elles, alors qu'ils reconnaissent eux-mêmes dans l'introduction (p. 55-56) que le copiste devait être un débutant (*ṭālib mubtadi'*) et que sa copie est parsemée de fautes. Il fallait donner au lecteur un texte correct, et signaler en note les leçons du manuscrit. D'autant plus que le chercheur a tout le loisir de retrouver le texte du copiste (non de Ḥunayn!), en consultant les photos!

De même, il était inutile de reproduire deux fois la plupart des titres, en les mettant la première fois entre parenthèses. Les titres d'introduction (*muqaddimah*, p. 85) et d'appendice (*ḏayl*, p. 114) ajoutés par les éditeurs, sont à supprimer. Il s'agit en réalité de la suscription et de la souscription du copiste.

Cependant, malgré ces défauts, l'ouvrage rendra de grands services aux Orientalistes et aux historiens de la science et de la philosophie. Outre le fait que les éditeurs nous livrent un texte inédit, ils ont pris soin de relever, pour chaque section, les parallèles à la version arabe d'Aristote éditée par 'Abdurraḥmān BADAWI, *Arisṭū-ṭālīs. Fī s-samā' wa-l-āṯār al-'ulwiyyah*, coll. *Studia Islamica* 28 (Le Caire, 1961). Voir par exemple les notes 75, 77, 80, 82, 85, 89, 90, 99, 108, 117, 121, 126, 134, 135 et 139. De plus, ils ont établi quatre index: noms de personnes (p. 117-130), noms de lieux (131-133), termes techniques (134-140) et titres d'ouvrages (141-153, appelé par lapsus « index général »).

Dans leur introduction, les éditeurs nous donnent une biographie sérieuse et bien documentée de Ḥunayn (p. 9-36), ainsi qu'un inventaire de ses œuvres (190 œuvres énumérées aux pages 37-49). La description du manuscrit et de l'ouvrage édité est plus brève (p. 53-60). L'ouvrage est correctement imprimé. En somme, c'est un bon instrument de travail qui nous est fourni ici. Une suggestion finale: deux ou trois pages de préface, sobre mais technique, en anglais ou français (langues connues des éditeurs), auraient été les bienvenues.

SAMIR Khalil S.J.

Michel LELONG, *Le don qu'Il vous a fait*. Textes du Coran et de la Bible, Le Centurion, Paris 1977, 280 pages.

Ce livre est essentiellement destiné aux Chrétiens d'Occident, mais aussi aux Musulmans vivant avec des Occidentaux, pour permettre une rencontre en profondeur. Dans ce but, l'Auteur a rassemblé des textes coraniques et bibliques (AT et NT), sans les mettre cependant en parallèles, évitant ainsi tout concordisme.

Ces textes sont répartis en sept chapitres: l'homme et Dieu; les prophètes; la bonne nouvelle; la condition humaine; autrui; la communauté des croyants; la mort. Chaque chapitre est précédé d'une page qui en donne le sens. Puis viennent les textes coraniques et bibliques, distribués en trois ou quatre sections (en moyenne, pour trois textes coraniques, nous trouvons deux textes bibliques). L'ensemble de l'ouvrage est précédé d'une introduction (p. 11-25) qui en indique le but.

Le Père Lelong, père blanc, a vécu vingt ans en Afrique du Nord, où il a connu et aimé les Musulmans. Depuis 1975, il anime à Paris le Secrétariat catholique pour les relations avec l'Islam. Ce livre est le fruit de cette amitié et de ce regard profond porté aux Livres sacrés et aux Hommes (non moins sacrés). Aucun syncrétisme ou confusionisme dans l'ouvrage: il n'ignore pas les différences profondes entre Christianisme et Islam. Mais il pense que les deux religions peuvent s'approfondir par le dialogue: les Musulmans aidant les Chrétiens à redécouvrir, *dans leur propre patrimoine*, le sens du

Mystère et de la Transcendance; les Chrétiens aidant les Musulmans à affronter en croyants le monde moderne.

Tel est l'esprit de ce bel ouvrage. A quiconque cherche le dialogue, il rendra service. Les textes sont bien choisis et agréablement présentés (cependant, la division des textes bibliques en stiques est faite en dépit du bon sens, contrairement aux textes coraniques!). Ils favorisent ainsi la méditation personnelle.

Une seule critique: l'ouvrage se meut trop dans l'orbite occidentale. Les Chrétiens arabes, qui sont les premiers historiquement à avoir pratiqué le dialogue avec l'Islam, et à le pratiquer quotidiennement (souvent hélas dans l'affrontement), sont totalement absents. D'où le risque très réel d'établir les équivalences: christianisme = occident, islam = orient ou monde arabisé. Certains reprocheront à l'Auteur son parti-pris favorable à l'Islam; mais est-ce vraiment un reproche? n'est-ce pas précisément le mérite de cet ouvrage?

SAMIR Khalil S.J.

Hans PUTMAN S.J., *L'Église et l'Islam sous Timothée I* (780-823) Étude sur l'Eglise Nestorienne au temps des premiers ʿAbbasides avec nouvelle éditione et traduction du Dialogue entre Timothéc et al-Mahdi, « Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettrcs Orientales de Beyrouth », Nouv. Série, B. Orient Chrétien, Tome III, Dar el-Machreq Editeurs, Beyrouth 1975, pp. 280+60.

Per inquadrare l'edizione del dialogo teologico tenuto a Bagdad verso il 782 tra il patriarca nestoriano Timoteo I e il califfo al-Mahdī, l'A. premette una lunga introduzione. Vi traccia un quadro dell'impero abbaside (1-12), una biografia del patriarca Timoteo I (13-23), una visione della Chiesa nestoriana di allora nella sua vita interna (25-89) e ncl rapporto con il mondo islamico (91-126). Questo quadro, bene informato non nega, ma neppure esagera, la tolleranza dell'Islam verso i protctti.

Ricostruito in tal modo il contesto generale, l'A. precisa la situazione storica particolare di Timoteo I, capo della comunità cristiana più importante. In epoca nella quale i Nestoriani a Bagdad sono medici di corte, astronomi, traduttori dal greco, pedagoghi, filosofi, segrctari ed esattori, Timoteo è traduttore, uomo di scienza, oltre che canonista, teologo e patriarca. È lui che decide con lungimiranza lo spostamento dclla sua sede patriarcale da Seleucia-Ctesifonte a Bagdad. Timoteo mantiene per più di 40 anni, dal 780 all'823, la dignità patriarcale, mentre quattro califfi si succedono l'uno dopo l'altro, al-Mahdī, Harūn al-Rašīd, al-Amīn e al-Ma'mūn. Il patriarca tratta direttamente con i califfi e con al-Mahdī egli ha infatti il colloquio famoso (127-150).

Per capire meglio quel dialogo sereno e irenico, da meditarsi fruttuosamente anche oggi, l'A. cita giustamente le parole di Timoteo: « Noi Nestoriani non abbiamo mai avuto un re cristiano. Prima avevamo i re persiani, di religione zoroastriana. Ora abbiamo i musulmani. Né gli uni, né gli altri hanno mai tentato d'aggiungere o di togliere qualche cosa alla nostra fede » (p. 146). Pur non citando a questo proposito l'articolo di W. Hage, *Die Östromische Statskirche und die Christenheit des Persenreiches* (1973) l'A. ha intuito come Hage l'importanza per questa Chiesa di non avere mai vissuto una svolta costantiniana. Il particolare rapporto senza compromessi con un potere connotato da diversa religione va tenuto presente per capire gli interventi nel dialogo dell'interlocutore cristiano. Proprio per questo egli è così liberale nei confronti della figura di Maometto (sez. V: ar. 31-34; fr. 248-250). Della redazione araba del dialogo era stata fatta un'edizione nel 1921 da Louis Cheikho. L'A., senza mancare di rispetto al suo antico confratello, giustifica pienamente questa riedizione, pur basata sullo stesso unico manoscritto 662 della Bibliothèque Orientale di Beyrouth. Essa è più esatta e precisa criticamente. (R. Caspar ne ha pubblicata un'altra redazione araba ancora più antica in *Islamochristiana*, III (1977) 107-175).

Inoltre, in nota alla traduzione francese, si fanno utili paragoni con i passi paralleli della redazione siriaca pubblicata nel 1928 da Mingana. Un buon lavoro dunque, che dopo aver dato al dialogo il suo *Sitzt im Leben*, lo introduce con una pertinente analisi e lo presenta al lettore in veste tipografica chiara e ben suddivisa, accompagnandolo con una fedele traduzione. Sia l'introduzione generale che l'edizione critica sono corredate di utili indici analitici.

V. Poggi S.J.

Byzantina

Rodolphe Guilland, *Titres et fonctions de l'Empire byzantin*, Variorum Reprints, London 1976, pp. 528.

I cultori di bizantinistica conoscono ormai da decenni gli studi che il prof. Guilland, successore di Charles Diehl sulla cattedra della Sorbona ha dedicato con ammirevole tenacia e vastità di dottrina alla titolatura con cui, nell'Impero bizantino, venivano designati uffici, dignità e funzioni. È stato, il suo, uno dei contributi più preziosi e nuovi alla storia delle istituzioni bizantine, campo tutt'altro che rinvangato.

Gran parte di tali contributi vennero raccolti una dozzina d'anni fa in: *Recherches sur les institutions byzantines*, voll. 2, Berlin 1967.

Questa raccolta può considerarsene la continuazione, anche se a un livello di minore completezza scientifica, come avverte l'A.

nell'« avant-propos ». Vi si trovano ristampati ben 26 studi apparsi tra il 1963 e il 1973. Il loro argomento è fornito da 11 titoli (egregio, perfettissimo, candidato, chiarissimo, curopalata, maestro, patrizio, protovestiarite, sebastoforo, silenziario, patrizia con la fascia) e da 14 uffici (cartulario, gran cartulario, conte delle mura, grande interprete, logariaste, maestro delle suppliche, questore, memorialista, « apo ton anamneseon », « myrtaites », « tatas » di corte, pretore del popolo, « skoutariotes », primo conte). Come di suo costume, il Guilland, di ognuno di tali titoli ed uffici, ricostruisce la genesi verbale — latina o greca — e il valore giuridico-istituzionale lungo l'arco cronologico in cui esso compare. Accanto alla ricostruzione storica fa possibilmente la rassegna dei nomi di coloro che hanno portato il titolo o rivestito l'ufficio in questione. È facile immaginare la quantità di fonti narrative, epigrafiche, giuridiche, sigillografiche, monumentali, ecc. che il Guilland deve indagare volta per volta. Tuttavia le sue esposizioni sono sempre di solida costruzione logica e di grande chiarezza, per non dire del « nuovo » che spesso esse apportano a ciò che in materia è stato già scritto da studiosi precedenti, come Otto Seeck ed Ernest Stein.

Rispetto a gran parte dei volumi della « Variorum Reprints » questo ha il pregio dell'omogeneità dei contributi raccolti, ognuno dei quali è stato fornito, qualora ne mancasse nell'edizione originale, di un apposito indice sulla cui utilità o necessità non è il caso di insistere. In conclusione, questa serie di studi, anche se allo stadio di chi fa « opera di pioniere », per servirci di un'altra avvertenza dell'A., costituisce uno strumento indispensabile per chi tratta problemi storici e istituzionali dell'Impero bizantino, come pure delle aree geografiche sottoposte al suo influsso: Italia tardo-antica e medievale, Balcani, Paesi slavi e via dicendo.

C. Capizzi S.J.

Nicetae Choniatae Historia, rec. I. Aloysius van Dieten: pars prior praefationem et textum continens (pp. cxvi+655) + pars altera indices continens (pp. 143) (CFHB XI 1/2 = Series Berolinensis), De Gruyter, Berolini et Novi Erboraci 1975.

Dopo la pubblicazione delle *Orationes et epistulae* (per il CFHB III, Ser. Berol., Berlin 1972) del Choniata, oggetto di un precedente studio (*Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen. Nebst einer Biographie*, Suppl. Byz. 2, Berlin-New York 1971), appare ora nella medesima collana, a cura del van Dieten, l'edizione critica della Χρονικὴ διήγησις, fonte di primaria importanza per la conoscenza storica del periodo compreso fra la morte di Alessio I Comneno (1118) e la caduta di Costantinopoli in mano dei Latini (1204), comprese alcune notizie successive fino al 1207. L'opera maggiore

dello storico bizantino meritava da tempo l'edizione filologicamente attendibile che ora passiamo ad esaminare.

Nella vasta *Einleitung* (pp. I-CXVI) l'Editore rende conto del contenuto dell'opera (pp. VI-XIX), della tradizione manoscritta fino alla sua rappresentazione stemmatica (pp. XIX-CI), dei criteri della sua edizione (pp. CI-CV), quindi informa sulle precedenti edizioni dell'opera a cominciare dall'*editio princeps* del Wolf del 1557 (pp. CV-CVII), sul frammento 'de statuis' (pp. CVII-CIX), sulle traduzioni antiche e moderne dell'opera di Choniata (pp. CIX-CXIII), e fornisce infine l'elenco della bibliografia fondamentale sull'opera e sull'autore (pp. CXIII-CXVI) e una *tabula notarum* usate in apparato. Per quanto riguarda la tradizione manoscritta (di cui van Dieten si occupa per più di 80 pp.), forse sarebbe stato più opportuno, a vantaggio di chi consulta l'opera, sfoltire la parte informativa dei singoli codici, ed insistere sui rapporti tra di essi; altrimenti, volendo che il lettore avesse sott'occhio ogni informazione possibile sui singoli testimoni, che sono assai numerosi, pubblicare un volumetto a parte; dove trovasse maggiore approfondimento la parte critica riguardante la parentela dei codici, le loro divergenze e convergenze di lezione, onde preparare gradualmente con una serie di grafici intermedi il lettore alla lettura generale e complessiva dello stemma finale.

Passiamo ora al testo. Il titolo stabilito dal van Dieten è Χρονικὴ διήγησις τοῦ Χωνιάτου κῦρ Νικήτα, che, volendo fosse reso concisamente sul frontespizio, avrebbe potuto essere tradotto: *Nicetae Choniatae Chronica* ovvero *Annales*. L'elaborazione dell'apparato critico e per il numero dei testimoni e per la lunghezza del testo (di 655 pp.) non poca fatica è costata all'Editore. A pie' del testo appare lodevole la sobrietà dell'apparato delle varianti con le quali però si potevano fondere sia quelle dell'edizione bonnensis di Bekker(Bekk) sia quelle tradite da Teodoro Scutariota(Sc), che invece vengono registrate a parte. Per rilevare le divergenze di lettura col precedente editore ed evidenziare i miglioramenti apportati al testo il van Dieten avrebbe potuto in una nota a parte offrire uno *specimen* dei propri emendamenti, dando ragione delle scelte operate, e raccogliere in una *tabula discrepantiarum* le principali divergenze delle lezioni da lui scelte e quelle di Bekker, di Scutariota e dei codici principali. Di grande utilità inoltre appaiono nell'apparato sia i rinvii a carattere letterario, sia quelli a carattere grammaticale, sia quelli a carattere storico; ma anche in tal caso potevano essere fusi in unico apparato intermedio.

Conclude la non lieve fatica dell'Editore la compilazione e l'organizzazione di quattro indici, pubblicati per evidenti ragioni editoriali in un volumetto a parte. L'*index nominum* (pp. 3-88) e l'*index locorum* (pp. 127-43) consentono al lettore di scorrere rapidamente la lista dei personaggi e dei rinvii letterari incontrati nel testo; l'*index verborum ad res Byzantinas spectantium* (pp. 89-97) e l'*index graecitatis* (pp. 99-125) guidano lo studioso sia tra i termini indicanti aspetti peculiari della civiltà bizantina, sia tra forme grammaticali, sintatti-

che, stilistiche e lessicali di uso comune o raro, proprie della lingua greca medievale.

Al van Dieten dunque va riconosciuto il merito di possedere grande erudizione e vasta dottrina, non sempre coadiuvate dalla preoccupazione di non affaticare chi legge un testo così esteso e impegnativo.

E. MERENDINO

Peter SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 1. Teil: *Einleitung und Text*, 2. Teil: *Historischer Kommentar* (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae consilio Soc. Intern. Studiis Byzantinis provehendis destinatae editum, voll. XII/1-2 – Series Vindobonensis, edidit Heribertus Hunger), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1975-77, pp. 688 et 644.

I cultori di filologia bizantina sanno bene e da lungo tempo che Bisanzio, oltre a una grande produzione storica in senso stretto, possedette pure una produzione collaterale, e non meno ricca, di carattere cronografico: è, in fondo, lo stesso fenomeno storiografico che si verificò contemporaneamente nell'Occidente coevo. E anche a Bisanzio le due forme di scrivere la storia, in certi autori, come ad esempio Giovanni Malala, Teofane Confessore e Giorgio Amartolo, presentano tali affinità sostanziali, che è difficile segnare tra loro una netta linea di demarcazione. Accanto ai grandi cronografi e alle grandi cronache giunteci anonime — quali il *Chronicon Paschale*, la *Cronaca di Monemvasia*, la *Cronaca di Morea* o la *Cronaca dei Tocco* edita ultimamente da G. Schirò — la cronachistica bizantina produsse tutta una fioritura di cronache minori fin dai secoli V e VI, servendosi anche del latino; pare che nei secoli VII-IX tale genere abbia subìto una stasi; ma nel secolo X ebbe una rifioritura che durò ben oltre la fine dell'Impero bizantino (1453). Ora, nonostante l'opera vigorosa di ricerche e edizioni svolta da studiosi quali il Du Cange, il Mai, il Mommsen, il Sathas, il Gelzer, il de Boor, il Lampros, il Frick, il Moravcsik, ecc., molti testi della cronachistica minore bizantina son rimasti finora o inediti o editi in modo assai difettoso rispetto alle esigenze critiche moderne.

Lo Schreiner, con questi due volumi e con un terzo che dovrebbe seguirli a breve scadenza, si è proposto il compito gigantesco di colmare il più possibile tale lacuna scientifica, le cui conseguenze negative pesano non soltanto sulla ricerca storica bizantina, ma anche sul settore generale della storia europea e mediterranea. È partito dall'idea di rielaborare sistematicamente e criticamente l'edizione delle Βραχέα χρονικά, curata da Costantino I. Amantos (Atene 1932-33) utilizzando i materiali che aveva già raccolti e preparati Spiridione Lampros. Era ovvio che lo Schreiner, il quale cominciò a segnalarsi

con la sua dissertazione costituita di *Studien zu den BRAXEA XRONIKA* (Miscellanea Byzantina Monacensia, 6 – München 1966) e che poi ha continuato a coltivare la cronografia minore bizantina con ricerche in parte pubblicate in questa Rivista, non si limitasse a ristampare con revisioni ed aggiunte l'opera dei due bizantinisti greci. Va detto subito che egli ha impostato l'impresa su prospettive ben diverse lavorando con mirabile tenacia ed erudizione in due piani: quello del metodo da affinare continuamente di fronte a problemi sempre nuovi ed ardui, e quello del materiale cronografico o da rielaborare o da integrare o da scoprire o da riordinare scientificamente. I risultati fecondi di tale impostazione sono riscontrabili in ogni pagina e, staremmo per dire, in ogni riga dei due volumi. Nondimeno, per rendersene meglio conto, basti leggere attentamente le poche ma dense pagine di introduzione. In esse lo Schreiner lascia intuire tutte le difficoltà metodologiche che ha dovuto superare, ad esempio, per stabilire il concetto di « cronaca »; ordinare ed integrare i testi editi con quelli inediti; scegliere da una quantità enorme di mss. tutti i testi significativi fino al 1540; classificare i testi delle cronache alla luce di criteri oggettivi; dare a ogni cronaca una struttura formale pur rispettandone le peculiarità espositive e redazionali; stabilire criteri ortografici, morfologici, sintattici e lessicografici unitari nella redazione del testo e dell'apparato fatta alla luce del principio dell'edizione letteraria con apparato negativo (vol. I, pp. 21-33); servendosi della ricostruzione della tradizione testuale delle singole cronache, scoprirne i modelli e studiarne le fonti; esaminare l'uso fatto dei materiali storici trovati dai cronisti in tali fonti e modelli (vol. II, pp. 29-51).

L'idea che ci si fa in tali pagine introduttive viene confermata dalla lettura sia dei testi editi che del commentario storico. Le cronache in quest'opera sono salite a 116 (ma in realtà sono 124, perché i numeri 50, 63, 72, 88, 94 e 98 sono ripetuti una o più volte); sono raggruppate con criterio o geografico (cronache di Cipro, del Peloponneso, di Sicilia, dell'Italia Meridionale, della Tessaglia, ecc.) o di contenuto (cronache dell'impero, dell'imperatore, di conquiste turche, di singoli individui, ecc.); le notizie da esse riferite vanno dall'anno 312 d.Cr. in poi, tanto che varie si spingono fino al 1571 (es. cron. 70, p. 550), ma altre giungono ad epoche più recenti (la cronaca 68 arriva al 16 giugno 1718; cfr. p. 525). Per la loro importanza storica testimonia tutto il commentario del II volume, da leggere anche alla luce delle riflessioni ed osservazioni contenute nelle pp. 52-55 dell'introduzione. Basti rilevare poi che il commentario ordina cronologicamente ed illustra le più che 2200 notizie storiche contenute nelle 124 cronache edite nel primo volume; è disposto in 826 commenti a forma di regesti, ognuno dei quali presenta: la datazione più o meno completa della notizia, la formulazione della notizia stessa, l'indicazione della cronaca minore da cui essa è ricavata, l'esame critico della notizia alla luce delle altre fonti storiche.

Se fosse necessario ricorrere a qualche paragone per dare un'idea del metodo e dei risultati riscontrabili in quest'opera (soprattutto se si tiene presente il III volume che presenterà pure la traduzione tedesca delle cronache), riterremmo opportuno richiamare l'edizione della *Corrispondenza* epistolare di Demetrio Cidone curata dal P. R.-J. Loenertz e le *Memorie* di Silvestro Siropulo edite dal P. V. Laurent.

Non è di nostra competenza formulare un giudizio qualsiasi intorno all'edizione dei testi sotto l'aspetto filologico, come pure sulle numerose indagini codicologiche, paleografiche e critiche che la precedono. Ma, ponendoci in un angolo visuale storico, il meno che ci sembra doveroso dire è che quest'opera rappresenta un gran passo in avanti negli studi della cronografia bizantina. Essa offre uno strumento di lavoro non solo utile, ma indispensabile ai filologi, ai cultori di linguistica bizantina e neoellenica e, soprattutto, agli storici di Bisanzio, dei Turchi, della Signoria di Venezia, del mondo mediterraneo in generale. La ricchezza dei dati nuovi o investiti di nuova luce scientifica basta da sola a dar la misura sia del lavoro improbo compiuto dallo Schreiner che della sua eccezionale preparazione in un campo immenso e poco coltivato. Questi suoi volumi si collocano con onore fra gli altri del Corpus, in cui sono stati inseriti.

C. Capizzi S.J.

Franz Tinnefeld, *Die frühbyzantinische Gesellschaft*, Wilhelm Fink Verlag, München 1977, pp. 394, 1 cartina f.t.

La collana a cui questo volume appartiene come N° 67 si denomina significativamente « Kritische Information » (informazione critica); in essa sono ospitati saggi speculativi o di analisi, monografie di ricerca positiva, sintesi e panorami su questo o quel settore scientifico, trattati veri e propri. Non sarebbe facile dire a quale di tali gruppi vada ascritto il nostro volume che ha del saggio monografico e del trattato scientifico, benché strutturato come sintesi, quasi schematica, dei dati finora accertati nel campo della storia protobizantina, elaborati, però, alla luce della problematica storico-sociologica.

La novità e la problematicità — almeno relativa — del tema ha persuaso il Tinnefeld ad alcune precisazioni preliminari. Una delle più importanti è quella che si ricollega alla *vexata questio* della « periodizzazione », che non poteva non investire anche la storia bizantina: egli, in questo libro, per « protobizantino » intende il periodo che va da Costantino Magno fino al 610, anno dell'avvento dell'imperatore Eraclio. Va da sé che si tratta di una scelta pratica e basta.

Il senso della fatica del Tinnefeld sta tutto nel tipo di problematica nella cui ottica rimedita ed articola logicamente l'immensa materia storica, già studiata ed esposta molte volte dai cultori della

tarda antichità, fra i quali basterà ricordare Edward Gibbon, John Bagnell Bury, Louis Duchesne, Theodor Mommsen, Ludo Moritz Hartmann, Erich Caspar, Ernest Stein, Ottorino Bertolini, Glanzville Downey e Arnold H. M. Jones. È una problematica, quella del Tinnefeld, che può riassumersi nell'interrogativo seguente: qual è la struttura e la dialettica interna della società bizantina nel periodo suaccennato, durante il quale si verifica non solo la caduta dell'Impero romano d'Occidente (476), ma anche l'avvio vigoroso e rapido di quell'evoluzione socio-culturale che porterà l'Impero romano d'Oriente da una posizione « romano-ellenistica » a una posizione sempre più fortemente « orientale »? Il problema non è certamente nuovo; ma pensiamo che sia nuova la maniera di trattarlo in modo così sistematico e globale.

La risposta del Tinnefeld è data gradualmente lungo tutto il volume, che è articolato in quattro parti, dedicate rispettivamente a quattro elementi fondamentali della società protobizantina: un elemento economico – rapporti economico-giuridici fra proprietari terrieri e lavoratori della terra (pp. 18-58); un elemento istituzionale – vicende dell'ordine senatoriale bizantino negli anni 330-610 (pp. 59-99); un elemento socio-politico-ambientale – l'interdipendenza tra la configurazione sociale ed etnica, da una parte, e la vita politica, dall'altra, nei grandi agglomerati urbani bizantini: Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, Salonicco, ecc. (pp. 100-218); un elemento ideologico-etnico-culturale – la complessa funzione dei raggruppamenti religiosi (cristiani, ebrei, pagani...), confessionali (ortodossi, ariani, nestoriani, monofisiti...) e canonici (clero secolare, laicato, monachesimo...) rispetto alla costituzione, amministrazione e politica interna ed estera dello Stato (pp. 219-351). Da questi quattro elementi ne viene distinto espressamente un quinto di natura prevalentemente etnica: l'elemento germanico, la cui presenza nell'esercito bizantino e in alcuni gangli centrali dell'amministrazione di Costantinopoli pose problemi gravi fino all'epoca di Leone I (457-474), il quale cercò di risolverli opponendo ai Germani (per lo più Goti) gli Isauri (pp. 352-59).

Sarebbe difficile riassumere in poche battute la risposta (o le risposte) che il Tinnefeld dà alla sua vasta problematica. Basti dire che egli, nelle sue pagine ben documentate e pensate, si sforza più di descrivere la realtà sociale protobizantina che di interpretarla. Del resto ci sembra senz'altro lodevole la sua insistenza nel mettere il lettore odierno in guardia dalla facile tentazione di applicare alla Bisanzio dei secoli IV-VII gli schemi sociologici elaborati nei tempi moderni e sulla base della realtà moderna. Questo senso storico delle prospettive aiuta il Tinnefeld a sfumare tanti giudizi storiografici sulla classe senatoriale, sui beneficiari e le vittime del latifondismo, sulla funzione sociale del monachesimo, ecc.

Leggendo attentamente il testo e l'apparato scientifico (note a pie' di pagina e bibliografia delle pp. 360-75), si acquista subito un'idea della molteplicità e varietà delle fonti primarie e secondarie

che egli ha dovuto elaborare. Quelle narrative e giuridiche vi sono, naturalmente, privilegiate. Ma, in mezzo a tale massa di testi e di studi era difficile evitare ogni lacuna; così, ad esempio, noi avremmo voluto utilizzate più largamente (sull'esempio delle opere classiche del Rostovzev, dello Stein e del Jones) le fonti archeologiche, epigrafiche, numismatiche e papirologiche, le quali, com'è noto, sono indispensabili per la tematica svolta dall'A.

Questo libro intanto, che a più di un titolo merita la qualifica di « pioniere », è tale da rendere buoni servigi agli studiosi in cerca di un primo orientamento nei vari settori della storia sociale del mondo protobizantino.

C. CAPIZZI S.J.

Travaux et mémoires. 6. Recherches sur le XIe siècle, Editions E. De Boccard, Paris 1976, pp. 419, 2 carte, 3 dépliants f.t., 6 tavv.

Il volume, sesto della serie diretta dal Lemerle, raccoglie 17 lavori degli studiosi che parteciparono alla tavola rotonda organizzata al Collège de France nel settembre del '73. Gli argomenti trattati e distinti in tre sezioni (I. économie pp. 3-96; II. société et institutions pp. 99-218; III. civilisation pp. 219-365) sono organicamente orientati a offrire al lettore una visione unitaria e completa, sulla base delle ricerche finora effettuate dagli specialisti, della società bizantina dell'XI sec., dalla morte di Basilio II (1025) alla morte di Alessio I Comneno (1118).

Stimola in particolare l'attenzione del lettore la prima parte, dedicata agli aspetti dell'economia bizantina dell'XI sec., perchè essa è ancora suscettibile di nuove indagini che allarghino il quadro delle nostre conoscenze attuali. C. Morrison (« La dévaluation de la monnaie byzantine au XIe siècle: essai d'interprétation » pp. 3-48 con tre dépliants esplicativi f.t.) e N. Svoronos (« Remarques sur les structures économiques de l'empire byzantin au XIe siècle » pp. 49-67), la prima sotto l'aspetto valutario, il secondo sotto l'aspetto economico-sociale, concordano nel mostrarci una società in profonda crisi sia a causa della svalutazione « galoppante » della moneta sia a causa dell'arretratezza delle istituzioni sociali che regolavano l'attività produttiva della agricoltura e dell'industria. I contributi di A. Guillou (« La soie du Catépanat d'Italie » pp. 69-84) e di M. Balard (« Amalfi et Bysance (X^e-XIIe siècles) » pp. 85-96), incentrati sui rapporti economici tra la Capitale e l'Occidente italiano, definiscono meglio le cause della crisi sofferta da Bisanzio, mostrandoci la forza economica espansiva delle repubbliche marinare che avrebbe assegnato a Costantinopoli un ruolo passivo negli interscambi tra Oriente ed Occidente.

Alla crisi economica dell'impero nell'XI sec. fa riscontro la crisi sociale, attestata dalla formazione di nuove gerarchie, dalla crea-

zione di nuovi ruoli burocratici, dalla ricchezza delle fonti diplomatiche, dalla fondazione di nuovi monasteri, dall'immigrazione di alcune minoranze etniche e religiose. Su questi aspetti della vita civile bizantina danno in ordine utili informazioni l'Ahrweiler (pp. 99-124), l'Oikonomidès (pp. 125-152), il Bompaire (pp. 153-58), il Darrouzès (pp. 159-76), il Dragon (pp. 177-216). Sotto questo profilo non si può non condividere l'efficace giudizio con cui l'Ahrweiler sintetizza la situazione, quando osserva che « Nous avons là l'image d'une société en gestation, d'une société ' débloquée ' pour utiliser un terme moderne » (p. 123).

La crisi economica e sociale che affligge la società bizantina si ripercuote anche nel settore culturale, dove si manifesta varietà di correnti intellettuali presenti nella Capitale, creazione di scuole private di diverso indirizzo, tentativi di rinnovamento della poesia così detta profana, preminenza della retorica sugli altri generi letterari, carattere divulgativo della preparazione e attività culturale di intellettuali come Xifilino e Psello, ricorso alla pratica esoterica anche nei raffinati salotti della Capitale, sforzo di trovare nuove idee costruttive in campo architettonico. A questi risultati pervengono il Browning (pp. 219-22), la Conus-Wolska (pp. 223-43), il Horänder (pp. 245-63), il Lefort (pp. 265-303), il Gouillard (pp. 305-24), il Grosdidier de Matons (pp. 325-49), il Mango (pp. 351-65).

Chiudono il bel volume l'utile rassegna, a cura della Sorlin, delle « Publications soviétiques sur le XIe siècle », due indici (generale e dei termini greci) e due tavole riguardanti carte, dépliants, fotografie inseriti nel volume e gli argomenti ordinatamente disposti nel testo.

E. Merendino

Codices

Heide und Helmut Buschhausen, *Die illuminierten armenischen Handschriften der Mekhitharisten-Congregation in Wien*, Mekhitharisten-Buchdruckerei, Vienne 1976, in 4°, 113 p. et 80 pl. en couleur.

Dédié à la mémoire de Mekhitar de Sébaste à l'occasion du tricentenaire de sa naissance, le nouvel album de miniatures imprimé par les Mékhitaristes offre à l'admiration de tous une collection de 250 reproductions en couleur, puisées dans une quarantaine de manuscrits de leur Bibliothèque.

Ne pouvant passer tout en revue, nous voudrions souligner ici les pièces les plus remarquables et les plus utilisées parmi tant de richesses. Au premier chef, on rencontre les tétraévangiles. Le n° 697, remontant au Xe siècle, sans doute vers l'an mil, est illustré par seize photos. Les canons d'Eusèbe abrités sous leurs arcades, s'y dégagent

déjà de la rudesse primitive: l'onciale est inclinée et assez pâle. A un codex de cet ancienneté revient évidemment l'honneur de la première place. La part du lion est prise par l'évangile n° 242, écrit vers 1330, déjà remarqué par A. Baumstark et N. Akinian. Quarante-six images permettent de suivre l'évolution iconographique des scènes évangélique: les miniatures sont insérées dans le texte à la manière du ménologe impérial byzantin. Les auteurs se réservent la publication intégrale de ce trésor. De l'école cilicienne, un autre tétraévangile du XIIIe siècle avait déjà attiré l'attention de S. Der Nersessian, le n° 278, dont dix-huit planches permettent de suivre le dessin précis et élégant, presque dénué de couleurs. De Crimée nous vient un codex de Nersès Shnorhali (n° 543, daté de 1432): vingt-six reproductions illustrent fort bien les fonds d'or en pleine page, et quelques figures marginales de personnages plus petits. Un hymnaire du XVIe siècle provient du lac de Van. Vingt miniatures en pleine page où l'or, l'indigo et le vermillon sont réservées aux scènes touchant le Seigneur et la Vierge. Mais pour la fête des SS. Vardaniens, la bataille d'Avarayr reste sur fond naturel de parchemin, dans un style marqué par l'influence persane. Les figurines marginales ne sont pas moins intéressantes: ainsi au fol. 73r, les quarante martyrs de Sébaste représentés par XL couronnes et le groupe sur le lac gelé. Notons que, p. 81, les auteurs ont décrit avec soin toutes les miniatures qui n'ont pas pu être reproduites, par exemple fol. 191r, le temple de la Shoghakath, etc.

Une vingtaine d'images sont également tirées du tétraévangile n° 295, peint au XVIe siècle à Constantinople. Le schématisme des scènes n'empêche pas de respecter le sens archaïque de la figuration: ainsi, la pesée des âmes (fol. 16r et fig. 208) n'a rien perdu de la symbolique traditionnelle, où le feu qui sort de la bouche du dragon infernal est puisé à même le trône divin, tandis que dans le coin inférieur, le bon larron est enfermé dans la tour du paradis que S. Pierre vient ouvrir avant qu'il ne soit entré, ceci dans le style des fresques byzantines tardives. De la même ville, mais encore plus récent d'un siècle, le codex 986 se rapproche davantage du style de l'image d'Épinal, comme le montrent vingt-cinq images. Remarquons, fol. 244v, fig. 241, S. Nersès devant une église qui ressemblerait davantage à celle de Zouartnots, celle des armées célestes figurées par les deux anges, plutôt qu'à l'édifice de la Shoghakhat, ou *goutte de lumière*.

Tels sont les monuments auxquels les auteurs, avec l'aide d'Eva Zimmerman, ont principalement puisé. L'amateur de liturgie ne pourra manquer de noter encore le n° 3, récemment revenu de l'atelier de restauration, un lectionnaire du XIIe siècle, de style archaïsant: la fig. 22, pl. 16 permet de voir un frère des manuscrits célèbres de Muš (Yerevan 7729) et du Paris 178. Les lectures y sont couronnées par la lettre de Cyrille de Jérusalem sur l'Apparition de la Croix et par la lettre de Juste, quatrième évêque de Jérusalem. Ce sont là des caractéristiques qui rendraient la publication, ou du moins l'étude du texte, souhaitable.

Ajoutons enfin que la jaquette de l'ouvrage est puisée à un feuillet unique, présentant le premier mot de l'évangile de Saint Marc, avec tout le faste et le brio que peut déployer un maître de la miniature. A côté des ouvrages de S. Der Nersessian, celui de H. et H. Buschhausen trouve sa place comme témoin irremplaçable du savoir-faire des anciens face au mystère de l'Ecriture.

M. van ESBROECK S.J.

P. Sj. van KONINGSVELD and Q. al-SAMARRAI, *Catalogue No 500. A collection of Arabic (and a few Turkish and Persian) Manuscripts*, Brill, Leiden 1978, VIII-186 pages.

Ceci est un catalogue de vente, de haute tenue scientifique. Par là, il est utile aux arabisants. Les auteurs y décrivent 276 manuscrits (No 1-271+4A, 56A, 62A, 192A et 233A; les No 272 et 273 ne sont pas des manuscrits) appartenant à la maison E. J. Brill, provenant de fonds vairés. Ces manuscrits s'étalent dans le temps entre le 11e siècle et le début du 20e siècle; le plus ancien manuscrit daté étant de l'année 546 H (= A.D. 1151-1152). Ils proviennent pour les deux-tiers de Syrie et Turquie; un certain nombre viennent du Maghreb, et le reste des divers pays arabes ou musulmans.

Les auteurs ont classé ces manuscrits par matières, sous 25 têtes de chapitres. Cette division est trop analytique. Du moins a-t-elle l'avantage d'indiquer du premier coup d'œil les domaines concernés, pratiquement presque tout le champ de la littérature arabe. Voici les secteurs touchés: méthodologie, langue arabe (grammaire, lexicographie et rhétorique), histoire, géographie et littérature, sciences musulmanes (coran, commentaires, ḥadīṯ, mystique, prières, poésie religieuse, théologie, philosophie, droit surtout ḥanafite), sciences profanes (zoologie, astronomie, musique, arts militaires), christianisme (droit et spiritualité), un ouvrage druze et des miscellanea. On aura noté en particulier l'absence, surprenante, de la médecine.

La description est succincte, mais précise. Tous les textes renvoient à la *GAL(S)* de Brockelmann, et le cas échéant à la *GCAL* de Graf. Sur certains points précis une bibliographie est donnée; ainsi, à propos des chiffres gréco-coptes (p. 135), au sujet du manuscrit No 233A.

Ce catalogue sera particulièrement utile à qui s'intéresse à la paléographie arabe. En effet, l'illustration y est abondante (j'en ai compté 123). Cependant, le plus souvent, ce sont les colophons qui ont été reproduits; or, d'après mon expérience, les colophons sont souvent écrits d'une plume plus négligée que le reste du manuscrit, et ne donnent pas une image exacte paléographiquement parlant.

* * *

Une mention spéciale doit être faite des trois manuscrits chrétiens (décrits aux pages 144-147), bien qu'ils soient d'intérêt mineur; car ils entrent expressément dans le cadre de la revue.

No 251: Horologe de l'Église copte, en arabe, du 18e siècle. Il est intitulé *As-Sab' ṣalawāt al-layliyyah wa-n-nahāriyyah* (cf. *GCAL* I, 649-650, où le titre est légèrement différent). Le folio 2 recto est reproduit à la p. 145.

No 252: *Kitāb Qawānīn ar-Rusul wa-l-Maǧāmi' al-maskūniyyah wa-l-makāniyyah.* C'est la collection canonique du patriarche Sylvestre d'Antioche (1724-1766), traduite du grec en arabe en 1751-1752, par Īliyyā Ibn al-Faḫr, et dont la *Bibliothèque Orientale* de Beyrouth possède un autographe (No 517). Il a été transcrit en 1816, par Mīḫā'īl Ibn Ḫalīl Allāh Wairdī (?) ad-Dimašqī. Voir *GCAL* I, 561-562 et 563-564 (§ e).

No 253: *Kitāb al-Kamāl al-Masīḥī* de Ǧirmānus Ibn Farḥāt (mort en 1732). Ce manuscrit karšūnī occidental semble provenir de Diyār Bakr. Il a appartenu en 1752 au šammās Sim'ān. Le folio 33 recto (début du chapitre 8) est reproduit à la p. 146. Le monastère de Dayr al-Kuraym en possède un autographe. Voir *GCAL* III, p. 410, No 3.

* * *

L'ouvrage s'achève par quatre index fort utiles: index des auteurs, des titres, des matières, et index chronologique. Ce dernier index est une innovation heureuse. Tous les manuscrits y sont classés par ordre chronologique, avec indication éventuelle du lieu de transcription, de l'illustration et du numéro du manuscrit.

Quelques remarques mineures:

* les dates hégiriennes mentionnées dans les colophons ne sont jamais traduites en dates de notre ère, à la différence des autres dates du catalogue;
* le *'ayn* est toujours transcrit par *hamzah*, ce qui est parfois ambiguë;
* p. 94, je suppose qu'il s'agit d'al-Bahnasā (Égypte), et non pas de Bahsanā;
* p. 144: ajouter *GCAL* I, 563-564 (§ e) où sont mentionnés les manuscrits;
* p. 147: lire Graf III, 410 (au lieu de IV, 410).

Un feuillet annexe indique les prix de vente. Ils vont de 175 florins (No 18 = 15 folios) à 12.500 florins (No 232 = le *Barā'at al-istihlāl* d'al-Muršidī; cf. *GAL* II, 380 et *GALS* II, 513). L'ensemble de la collection était offerte pour 235.000 florins (= environ 50.000 Francs Fr.).

Il nous reste à souhaiter que cette collection ne soit pas dispersée aux quatre coins de l'univers, et qu'elle reste accessible aux chercheurs.

Samir Khalil, S.J.

Aurelio de SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Band I (= Patristische Texte und Studien, Band 20), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, pp. XL+227+2 plates.

This is the first volume of an itemized descriptive list of Slavic manuscripts of the Apocrypha. Here are catalogued accounts of the miracles and martyrdoms of the apostles and disciples of Christ under 21 titles, such as *Acta Petri*, *Acta Pauli et Theclae*, *Apocalypsis Joannis* etc. The apocryphal Gospels and the Old Testament Apocrypha are reserved for further volumes.

By his previous studies the author acquired a perfect command of this literary genre in general, which prepared him for the particular task confronting him in this book. At the beginning of each chapter the original Greek tradition with its respective literature is surveyed, then the Slavic tradition with its pertaining literature, and finally the list of Slavic manuscripts, their location in the libraries, their incipit and the works in which the manuscripts are described. The number of the recorded manuscripts varies greatly. Of the *Apocalypsis Petri* there is quoted only one manuscript deposited in the former *Rumjancevskij Muzej* in Moscow, of the *Acta Petri et Andreae* three manuscripts, while of the *Acta Joannis* 146 manuscripts are registered.

The introduction traces on 42 pages the origins and development of Slavic apocryphal literature from its emergence to Euthymius of Trnovo, to the controversy between Joseph of Volokolamsk on one side and Nil Sorskij and Maxim the Greek on the other side to the accomplishments of the 16th century under metropolitan Makarij. After this the author provides a detailed information as to where to look for the codices containing the apocryphal material: lives of saints, prologs, collections of homilies, sborniks, chronicles, etc.

By classifying Slavic manuscripts and confronting them with the original Greek texts, Otero provides aid to the clarification of some obscure points of the Greek original textual tradition. But this is not the only utility of the study of this literary genre. The works of sacred art cannot be interpreted without recurrence to apocryphal tales. The Church historian who is bent on grasping fully the "faith" of past generations and discovering the religious or simply the human aspirations that lie in men's minds, cannot dispense with them. The *Apocalypsis Deiparae* (*Choždenie Bogorodicy po mukam*) that is a modest analogy to Dante's *Divina Commedia* can serve as an example. Otero describes the extant Slavic manuscripts on p. 188-195. The Mother of God travels through the underground world of suffering. At the end of the journey something unexpected takes place: through the prayers of angels, prophets and apostles and through the intercession of the Blessed Mother the Lord conceded a respite to the sufferings of the condemned, though limited only to the days from Holy Thursday to Pentecost.

J. KRAJCAR S.J.

Ewald WAGNER, *Arabische Handschriften*, I, coll. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, XVII B, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976 xx-517 pp.

Ce volume décrit 352 manuscrits de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlin. La plus grande partie de ce fonds a appartenu au comte Rušayd ad-Daḥdāḥ (1813-1889) [sur ce lettré maronite, cf. Georg GRAF, *GCAL* IV, p. 330-331]. Sa collection avait été inventoriée et rapidement décrite par Miḫā'īl Yūsuf BĪṬĀR, *Catalogue des manuscrits précieux et livres rares arabes composant la Bibliothèque de M. le Comte Rochaïd Dahdah* (Paris, 1912). Ce n'était qu'un catalogue de vente, et la collection est alors entrée à la *Preussischen Staatsbibliothek* de Berlin.

Suivant fidèlement la méthode adopté par Ahlwardt pour le catalogue des manuscrits arabes de Berlin, l'auteur a réparti les 533 œuvres (contenues dans les 362 manuscrits) en 23 sections:

1. Généralités (1-7)
2. Coran et Commentaires (8-24)
3. Ḥadīṯ (25-33)
4. Dogme (34-90)
5. Mystique (91-109)
6. Prières (110-141), pèlerinage (142) et *ǧihād* (143)
7. Superstitions et magie (144-156)
8. Littérature druze (157-176)
9. Droit (177-225)
10. Philosophie (226-233)
11. Morale (234-248)
12. Astronomie et Astrologie (249-250)
13. Mathématiques (251-255)
14. Géographie (256-261)
15. Sciences naturelles (262-264)
16. Médecine (265)
17. Grammaire (266-301)
18. Lexicographie (302-312)
19. Métrique (313-318)
20. Rhétorique (319-331)
21. Belles-lettres: Poésie (332-412) et prose (413-463)
22. Histoire (464-511)
23. Littérature chrétienne (512-533).

Chacune de ces sections se divise en plusieurs sous-sections; ainsi, la poésie se divise en 19 sections, d'après l'ordre chronologique; la littérature chrétienne se divise en deux (théologique et profane), sous-divisées chacune en trois sous-sections.

Les belles-lettres (332-463) et la théologie musulmane (8-143) occupent chacune un quart de l'ensemble. La langue arabe (266-331) est bien représentée, tandis que le droit (177-225) et l'histoire (464-511) ont une place notable. Au contraire, les sciences exactes (249-264) sont presque absentes. L'éventail reste assez complet.

La méthode adoptée ici, pour le classement des œuvres, est astucieuse. Chaque pièce d'un manuscrit est traitée indépendamment et classée à sa place logique (d'où 533 numéros pour 362 manuscrits). Cependant, la description matérielle du codex n'est donnée qu'une fois, et l'on se contente d'y renvoyer dans les autres cas. Un index des cotes (p. 511-513) permet de reconstituer le codex, et de savoir où est donnée la description matérielle complète.

* * *

S'il est vrai qu'on ne trouvera pas de texte de grande importance il est vrai aussi que quelques-uns de ces manuscrits sont particuliè-

rement intéressants du fait de leur ancienneté, ou parce que ce sont des autographes. J'ai essayé d'en faire l'inventaire:

No 11: daté de 719/1319; contient une œuvre rare de Burhān ad-Dīn al-Ǧaʿbarī (mort en 732/1333), dont Brockelmann ne mentionne qu'un autre manuscrit.

No 93: daté de 732/1332; contient un *autographe* de Dāwūd Ibn Maḥmūd al-Qayṣarī.

No 94: daté de 597/1200; contient un texte d'Ibn ʿArabī, composé en 595/1198.

No 323: daté de 802/1399; contient une œuvre rare d'al-Qāsim al-Anṣārī, composée en 704/1304. On n'en connaît qu'un autre manuscrit, plus récent.

No 501: daté de 719/1319; contient un *autographe* de Muḥammad al-Āqšahrī, mort en 739/1338-9.

No 517: daté de 1372M/1656; parmi les manuscrits complets du *Maǧmūʿ Uṣūl ad-Dīn* de Mu'taman ad-Dawlah Ibn al-ʿAssāl, celui-ci est le deuxième en ancienneté.

No 518: daté de 1884; *autographe* de Rušayd ad-Daḥdāḥ.

No 519: daté de 1884; *autographe* de Rušayd ad-Daḥdāḥ.

No 520: non daté; *autographe* de Rušayd ad-Daḥdāḥ; œuvre jusqu'ici inconnue.

No 528: daté de 1879; *autographe* de Saʿdallāh al-Bustānī, auteur jusqu'ici inconnu.

No 530: daté de 1780; *autographe* de Kūz [!] Ibn Anṭūn, auteur maronite alépin jusqu'ici inconnu.

No 531: daté de 1856; contient un texte de Rušayd ad-Daḥdāḥ, copié à Londres par son frère Sallūm Ibn Ġālib (qui a copié aussi, à Londres en 1856, le No 413).

No 533: daté de 1834; texte de l'histoire de l'expédition française de Bonaparte en Égypte, par Nīqūlā Ibn Yūsuf at-Turk, copié par ʿAbdallāh aš-Šidyāq pour A. Caussin de Perceval.

*
* *

L'ouvrage est en tous points remarquable. L'auteur a pris soin de donner toutes les références nécessaires, renvoyant toujours à la GAL(S) de Brockelmann, et le cas échéant à la GAS de Fuat Sezgin ou à la GCAL de Georg Graf. De plus, pas un point obscur, ou presque, n'a été laissé dans l'ombre: indication des dates de chaque auteur, des mètres des vers, des références coraniques, etc. Plus encore, pour chaque manuscrit, l'auteur a signalé les manuscrits du même texte non encore enregistrés dans la GAL, ainsi que des références bibliographiques. C'est donc un complément appréciable à l'Histoire de la Littérature Arabe.

Onze index (p. 451-517) clôturent l'ouvrage; à la vérité, c'est un peu trop: il aurait été préférable de regrouper les index 4 (auteurs), 5 (copistes) et 6 (autres noms propres) sous un seul index des noms propres, en distinguant ces trois catégories par des caractères diffé-

rents. Cependant, ces index rendront incontestablement d'inappréciables services. On aurait souhaité trouver quelques planches reproduisant les spécimens les plus intéressants.

En ce qui concerne la présentation, l'œuvre est vraiment parfaite. L'impression est très claire et élégante, notamment pour les caractères arabes et pour le parfait emboîtement des divers caractères. La mise en page est agréable, le papier très blanc et solide, la reliure résistante. Bref, ce catalogue fait honneur à la Franz Steiner Verlag.

* * *

Notre revue étant consacrée aux sciences orientales chrétiennes, je donne ici la liste des 22 ouvrages arabes d'auteurs chrétiens contenus dans ce catalogue. Pour plus de clarté, je les présente en un tableau, en 5 colonnes:

1. numéro d'ordre dans le catalogue
2. cote du manuscrit dans le fonds oriental de Berlin
3. date ou époque du manuscrit
4. contenu (brièvement)
5. référence précise à la *GCAL* de Graf.

* * *

Pour terminer, je joins quelques additions et corrections.

No 60: Ajouter que cet ouvrage a été édité et traduit en castillan, avec une ample étude, par Miguel de Epalza, *La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de ʿAbdallāh al-Tarǧumān* (*fray Anselmo Turmeda*), dans les *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* anno 368 (1971), Memorie, serie VIII, vol. XV (522 pages). L'auteur y indique 44 manuscrits de ce texte (p. 173-175); mais il ignore celui-ci.

No 516: Ajouter que cet ouvrage a été étudié, et en partie édité (ch. 1-5), par Paul Maiberger, « *Das Buch der kostbaren Perle* » *von Severus Ibn al-Muqaffaʿ* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972) (18+150+54 pages). Supprimer la référence à Mingana, car elle se trouve déjà dans la *GCAL*.

No 517: Le possesseur du manuscrit, appelé ici *Mubāšara DLW'N al-ǦW'LY* [sic], n'est autre que le fameux notable copte du Caire Ḥannallāh Ġaṭṭās *aš-šahīr bi-mubāšarat Dīwān al-ǧawālī*, qui exerçait la fonction de chef du Bureau des impôts des non-chrétiens. J'ai signalé ailleurs cinq manuscrits dont il était le possesseur, entre 1713 et 1740. Cf. Samir Khalil, S.J., *Le « Livre des mœurs bienheureuses » (al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah) retrouvé*, dans *OCP* 43 (1977), p. 135-160; ici p. 156-160: Appendice C – Date du Mingana Christian Arabic 31.

No 517: Supprimer la référence à Mingana, car elle se trouve déjà dans la *GCAL*.

No 523: Supprimer la référence à Mingana, car elle se trouve déjà dans la *GCAL*.

Nº d'ordre	Cote	Date	Contenu	GCAL
512	oct. 3917	avant 1834	Psaumes	1/114-126
513	oct. 2688	19e siècle	Siracide	1/109-110
514	qu. 2101	19e siècle	Ya'qūb ad-DIBSĪ, trad. des Évangiles	1/166 3/400 Nº 20
515	qu. 2097	1866	Apologie d'al-KINDĪ	2/135-145
516	oct. 3956	19e s.	SEVÈRE D'AŠMŪNAYN, Florilège dogmatique	2/313-315
517	qu. 2098	1656	IBN AL-'ASSĀL, *Maǧmū' Uṣūl ad-Dīn*	2/409-412
518	qu. 2100 (vol. 1-5)	1884 autogr.	Rušayd ad-DAḤDĀḤ, *As-Sayyār al-mušriq. fī bawār al-mašriq*	rien
519	qu. 2099	1884 autogr.	idem	rien
520	qu. 2100 (vol. 6)	autographe	Rušayd ad-DAḤDĀḤ, *Qāl wa-qīl. wa-raǧm tahāwīl*	rien
521	oct. 3924	18e s.?	ÉLIE DE NISIBE, *Daf' al-hamm*	2/185-186
522	oct. 3948	1760	BONAVENTURE de Lude, *Ḥawādiṯ al-ǧaww*	4/196 § g
523	oct. 2685	1834	GERMANUS FARḤĀT, *Dīwān*	3/422-426
524	oct. 3958	1834	NIQŪLĀ aṣ-ṢĀ'IĠ, *Dīwān*	3/203-205
525	oct. 1388	1830	NIQŪLĀ at-TURK, *Dīwān*	3/253-254
526	oct. 1387	1859	idem	3/253-254
527	oct. 3828	1830	NIQŪLĀ at-TURK, *Ba'ḍ aš'ār*	3/253-254
528	oct. 3947	1879	Sa'dallāh al-BUSTĀNĪ, *Aḥwāl al-insān. ma'a d-dunyā wa-z-zamān*	rien
529	oct. 1119	1876	MeKARTĪČ al-Kasīḥ, *Rayḥānat al-arwāḥ*	4/84-5, Nº 4
530	oct. 2962	1780 autogr.	KŪZ b. Anṭūn, *Maǧmū' az-zahr al-'āṭir. li-nširāḥ al-ḫāṭir*	rien
531	oct. 3863	1856	DAḤDĀḤ, *Fawā'id al-ḥikāyāt*	rien
532	qu. 2091	1807	MAKĀRIYUS b. az-Za'īm, *Tawārīḫ mulūk ar-Rūm*	3/106-107
533	oct. 3977	1880	NIQŪLĀ at-TURK, *Hist. de Bonaparte* en Égypte	3/352

Enfin une remarque générale, en ce qui concerne les références à *GCAL*. Elles sont trop vagues: Ewald Wagner y renvoie aux pages traitant de l'auteur, non à celles traitant de l'œuvre mentionnée dans le manuscrit. Ainsi, au No 516, il faudrait p. 313-315 (et non pas p. 300-318); etc.

SAMIR Khalil, S.J.

Hagiographica et Monastica

Elizabeth DAWES – Norman H. BAYNES, *Three Byzantine Saints. Contemporary Biographies of St Daniel the Stylite, St Theodore of Sykeon and St John the Almsgiver.* Translated from the Greek by E.D. and N.H. B., St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1977, pp. XIV-275.

Le vite di San Daniele Stilita (409-493), di S. Teodoro Siceota, vescovo di Anastasiopoli (530 ca-613) e di S. Giovanni Elemosiniere, patriarca di Alessandria (morto verso il 620), appartengono a quella categoria delle opere agiografiche bizantine, nelle quali, oltre ai soliti luoghi comuni di carattere edificante, tanto ascetico quanto prodigioso, si trovano numerose notizie autentiche riguardanti la persona del biografato e l'epoca o l'ambiente in cui visse ed operò. Da qui il loro pregio di fonte storica, talora insostituibile; pregio a cui, almeno nel nostro caso, si aggiunge quello di uno stile tipicamente popolareggiante, vivace e pittoresco; sicché il lettore si fa un'idea assai concreta della vita bizantina dei secoli V-VII. Tale vita poi viene conosciuta in tre zone nevralgiche dell'Impero bizantino, perché S. Daniele domina con la sua ascesi e la sua parola di stilita Costantinopoli e dintorni; S. Teodoro opera nella regione microasiatica della Galazia; S. Giovanni Elemosiniere, benché oriundo di Cipro, dove chiuderà i suoi giorni, farà sentire l'efficacia della sua carità verso i poveri e le vittime delle invasioni persiane specialmente in Egitto.

Proprio questo complesso di motivi spinse nell'immediato secondo dopoguerra la Dawes a tradurre in inglese e il Baynes ad illustrare con introduzioni e note queste tre vite di Santi, il cui testo originale greco continua ad essere oggetto di ricerche filologiche. Il libro apparve nel 1948 a Oxford, presso l'Editrice Blackwell. Questa nuova pubblicazione è la ristampa pura e semplice di quella prima edizione. Vi è aggiunta soltanto una nota anonima (p. VI), nella quale, fra l'altro, si rinvia il lettore per ulteriori informazioni e bibliografia alla *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (3a ediz.), alla *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* di H.-G. Beck, al *Lexikon für Theologie und Kirche* (2a ediz.) e « ai fascicoli più recenti delle enciclopedie ecclesiastiche francesi ». Il rimando non è inutile; ma ci sembra incompleto e frettoloso. Secondo noi, sarebbe stato necessario ricordare qualche recensione, come quella di F. Halkin in *Anal. Boll.*, 69 (1951), pp. 163-164; e sarebbe stato indispensabile perlomeno ricordare le traduzioni francesi pubblicate dal Festugière nella sua collezione *Les moines d'Orient*, come pure gli articoli dedicati da J. Sauget a S. Giovanni Elemosiniere e da R. Janin a S. Teodoro Siceota nella *Bibliotheca Sanctorum* (rispettivamente, vol. VI, Roma 1965, coll. 750-756; e vol. XII, Roma 1969, coll. 263-265; quello dedicato a S. Daniele Stilita ci sembra insignificante).

C. CAPIZZI S.J.

Dizionario degli Istituti di perfezione, Vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1978, col. 1742.

Per quanto riguarda l'Oriente cristiano, in questo volume risalta particolarmente la voce *Monachesimo* (70 colonne). Una sua parte considerevole è la trattazione magistrale del P. Jean Gribomont OSB sul *Monachesimo orientale, nella sua visione storica generale* (c. 1684-1707); cui segue la seconda parte di H. Bacht sul *suo influsso politico-culturale* (c. 1707-1716) e la terza parte di A. Scrima sulla *teologia orientale del monachesimo*. Altri articoli trattano del monachesimo maronita e del monachesimo melchita. Ci sono inoltre articoli su celebri monaci e monache orientali, come Macario l'Alessandrino, Macario il Grande e lo Pseudo-Macario, Marco l'Eremita, Massimo il Confessore, Mechitar, Melania la Giovane, Melania la Seniore e Menna. I monasteri orientali sono rappresentati da « Mar Saba » in Palestina, « Meteora » in Grecia e « Kurisumala Ashram » in India. Delle istituzioni monastiche orientali trattano le voci: Kellia, Laura, Metochion, Mikroschemo.

Le attuali Congregazioni religiose cattoliche orientali qui trattate sono: le Suore di Maria Immacolata (malabaresi), le Suore della Madre del Carmelo (malabaresi), le Maronite di Hrache, le Maronite della Sacra Famiglia, le Maronite di S. Teresa, i Maroniti della B.V. Maria, i Mechitaristi, le Medichesse di S. Giuseppe (malabaresi), i Missionari Libanesi Maroniti, i Missionari del SS. Sacramento (malabaresi), i Missionari di S. Tommaso Apostolo (malabaresi), i Missionari di S. Paolo (melchiti), le Missionarie di Maria Immacolata (malabaresi), le Missionarie di N.S. del Perpetuo Soccorso (ucraine). Fra i fondatori degli istituti recenti figurano: Mar Ivanios e P. Geremia Lomnyckyj OSBM.

In particolare vorrei rilevare la presenza di una voce « nuova », e cioè della voce *Marxismo*, suddivisa in tre parti: 1) Marxismo e ascesi; 2) Visione marxista della vita monastico-religiosa; 3) Marxismo ed effervescenze carismatiche degli Ordini religiosi. È una trattazione teorica e storica, a differenza di come fu trattata la voce *Comunismo* sull'atteggiamento pratico dei governi comunisti verso i religiosi. Nella terza parte dell'articolo sono bene esposte le analogie tra ascesi monacale e categorie marxiste; l'autore conclude così: « *Il significato della morte è lo spartiacque ineliminabile* ».

M. Lacko S.J.

Tito Orlandi, *Il dossier copto del martire Psote*. Testi copti con introduzione e traduzione. « Testi e documenti per lo studio dell'antichità » n. LXI, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica 1978, pp. 140. L. 13.000.

La figura del martire Psote ha lasciato tracce nelle tradizioni latina, araba, copta e etiopica. L'A. raccoglie il *dossier* copto, pub-

blicandone insieme i testi, editi e inediti, con a fronte la versione italiana.

Nella introduzione l'A. descrive codicologicamente i manoscritti.

Oltre che rifarsi all'*aeditio princeps* della *passio* contenuta nel codice 583 della Collezione Pierpont Morgan (pp. 24-41) l'A. ricuce gli otto frammenti del codice DP del Monastero Bianco, sparsi tra le biblioteche di Parigi, di Vienna, di Londra e del Vaticano. La *passio* più antica del martire egli la confronta con la *passio* latina. L'accostamento serve anche a precisare il problema di una fonte comune anteriore cui avrebbero attinto la tradizione copta e quella latina ambedue documentate da manoscritti contemporanei del secolo ottavo. Diversamente da quanto scriveva M. V. BERNARDI, secondo la quale i testi copti sarebbero « episodi particolari del prototipo latino ingranditi per raggiungere la consistenza di una *passio* » *Absadi*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-1970, vol. I, 1961, 128-129, la passio breve copta e quella latina postulerebbero, secondo Orlandi, una comune dipendenza da un testo anteriore greco.

L'A. fa appello ad altri esempi della letteratura copta, le *passiones* di Filca e di Colluto e la *passio* di Pietro Alessandrino, per cogliere gli aspetti di genuinità e di arcaicità di questa *passio*.

Dopo la *passio* più antica l'A. riporta altre due *passiones* di cui una più lunga, un encomio e un brano sui miracoli, tutti più recenti. Quindi dà il testo dell'*oratio* che il martire avrebbe tenuto al popolo prima di essere ucciso. Quest'ultima *oratio*, quasi testamento spirituale, potrebbe ispirarsi alla *Oratio Athanasii*.

Un'altra ipotesi interessante è quella riguardante Callinico, che alcuni testi mettono vicino a Psote. Orlandi, a differenza di DELEHAYE, pensa che Callinico non è un personaggio reale (p. 21). Egli aggiunge invece al dossier di Psote la *passio* di Panine e di Paneu, ricostruita su due manoscritti smembrati in sette frammenti dispersi (pp. 98-114) perché in essa Psote predice ai due il martirio.

Corredano il volume gli indici dei nomi e dei prestiti stranieri in copto. Cinque tavole riproducono fogli dei manoscritti usati per l'edizione.

L'opera, frutto della costanza con cui l'A. studia da anni i manoscritti copti conservati nel mondo, rende un prezioso servizio all'agiografia, alla letteratura copta, alla storia del Cristianesimo egiziano.

V. POGGI S.J.

A. de VOGÜÉ, O.S.B., *La Règle de saint Benoît*, t. VII. *Commentaire doctrinal et spirituel*. Ed. du Cerf, Paris 1977, 496 p. « Sources Chrétiennes » (hors collection).

Pour être un quatrième volume de commentaires, cet ouvrage n'en est pas moins très différent des précédents. L'introduction dé-

finit avec précision le but et la méthode de ce commentaire « doctrinal et spirituel ».

Le P. de Vogüé ne suit pas la Règle de saint Benoît chapitre par chapitre, mais, un peu comme il l'avait fait dans les tomes IV-VI, procède à leur regroupement en vingt-deux sections qui font faire au lecteur le tour complet du texte en le conduisant du Prologue au soixante-treizième chapitre, à travers l'étude des vertus monastiques essentielles, de l'office, des autres occupations et des rapports des membres de la communauté entre eux ou avec l'extérieur.

L'auteur excelle à déterminer aussi bien ce que Benoît doit au Maître que ses orientations différentes, comme à retracer l'histoire des doctrines, souvent depuis Qumran et Philon jusqu'à Barsanuphe et Grégoire le Grand. Particulièrement remarquables sont à cet égard les passages consacrés à l'obéissance (p. 151-162) et à l'habit monastique (p. 378-386): tous ceux qui s'intéressent aux premiers représentants de la spiritualité orientale goûteront les pages où Benoît se trouve confronté à Basile ou Evagre par exemple, soit qu'il les suive, soit qu'il s'en écarte. On appreciera également des notes philologiques, par exemple sur *scola*, ou *meditatio*. Cette méthode s'avère particulièrement féconde dans les cas où *RB* n'explicite pas suffisamment le sens d'une observance ou d'une prescription. Enfin ce commentaire l'emporte sur bon nombre d'ouvrages antérieurs par le souci, manifeste dans chaque section, de dégager sinon des « structures », du moins les rapports des chapitres entre eux: répétitions, reprises d'un thème, enchaînements ou au contraire ruptures, ou du moins manques de cohérence, dont le plus souvent le P. de Vogüé se fondant sur les résultats acquis dans les trois volumes de commentaire précédents, parvient à rendre compte.

Nous ne pouvons résumer ici l'ensemble du commentaire, mais nous ferons néanmoins une exception pour l'étude des « sens de l'office divin » (c. 8). Ce chapître en effet donne lieu à une vaste étude (p. 184-248) du Père de Vogüé dont les analyses sont à nos yeux décisives mais non point tout à fait neuves puisqu'elle reprend, avec des additions et une réfutation des thèses d'I. Hausherr et d'A. Veilleux, un article paru sous le même titre en 1966-1967 dans la *Revue d'Ascétique et Mystique* (t. 42, p. 389-404 et t. 43, p. 21-33) et qu'il faudra désormais lire dans ce tome VII. La justification première de l'office se trouve dans la tradition, non dans l'Ecriture (p. 185) qui n'offre qu'un précepte: « Priez sans cesse » (I Th. 5,17; Lc 18,1 et 21,36). Aussi déjà dans l'ascétisme anténicéen, la prière à des heures déterminées, temps privilégiés d'écoute plus attentive de la Parole de Dieu, a-t-elle pour but essentiel de remettre en mémoire le précepte de la prière continuelle. Il en découle que la vie du moine est homogène, que la distinction entre activité profane et sacrée n'a aucun sens pour lui et pas davantage l'opposition souvent soulignée de nos jours entre prière privée et prière publique: le moine des premiers siècles n'est donc pas un membre de l'Eglise spécialement affecté à la louange commune. Pour qui connaît certains commentaires mo-

dernes de la *RB*, cette assertion est assurément révolutionnaire. La démonstration du P. de Vogüé s'appuie sur le rôle de l'*oratio* silencieuse qui entrecoupait le chant des psaumes, mais dont la durée a progressivement diminué jusqu'à passer presque inaperçue dans les documents du VIe siècle (c. 8).

Aboutissement des six volumes antérieurs, il ne pouvait être question de reprendre dans le t. VII toute la bibliographie assemblée au début des t. I et IV ou dispersée dans le commentaire historique et critique.

Cinq tables et index, dus à des confrères de l'auteur, terminent le volume: *table analytique* détaillée, suppléant à l'absence de sous-titres à l'intérieur des chapitres, encore que d'utiles indications soient fournies en haut des pages; index *scripturaire*; index des *auteurs anciens* et des *recueils de textes* (20 p.). Il est dommage que bien des richesses de ce volume restent sans doute cachées à cause des déficiences de cet index où certains articles ne sont pas subdivisés (ex.: *abbé*) et où l'on déplore des omissions (pas d'article *prêtre*). Mais les auteurs ont sans doute été soumis aux exigences de l'éditeur. Ajoutons que la typographie irréprochable fait honneur à Sources Chrétiennes.

Insistant, à juste titre pensons-nous, sur ce qui sépare la mentalité actuelle de l'Eglise des Pères, l'auteur qui ne cache pas son admiration pour celle-ci, convie ses lecteurs à un dépaysement fort stimulant; bien plus il a dégagé de son enquête à travers les sources bibliques et patristiques les éléments largement communs aux différentes expériences de vie monastique. Ce faisant, il contribue au renouveau souhaité par Vatican II pour la vie religieuse et le Père de Vogüé a droit ainsi à la gratitude de tous ses confrères; à celle des chrétiens aussi, qui trouvent accès grâce à lui à un document fondamental de la Tradition de l'Eglise; à celle des chercheurs enfin qui ont en main désormais le résultat de vingt ans de recherches, un ouvrage qui fera date dans les études bénédictines.

Senlis (France) B. Gain

Historica

M(arie) M(athilde) Alexandrescu-Dersca, *La campagne de Timur en Anatolie (1402)*, Variorum Reprints, London 1977, pp. xii-180, con 5 carte f.t.

In questa seconda edizione di un libro già apparso a Bucarest nel 1942 e ben presto esaurito (anche a causa della distruzione del deposito di copie presso il libraio-editore Harrassowitz di Leipzig) si tratta di uno degli eventi più importanti della prima metà del secolo XV: l'invasione mongola della penisola anatolica (già tutta in mano ai Turchi ottomani) sotto la guida del Gran Khan Timur. Com'è noto, tale invasione culminò nella battaglia di Ankara (28 lu-

glio 1402), nella quale l'esercito turco fu annientato con la conseguenza politica della prostrazione, temporanea ma totale, della potenza turca, che già s'era imposta nella Penisola Balcanica e mostrava l'intenzione di eliminare gli ultimi resti dell'Impero bizantino. In quella sconfitta turca, quest'Impero ebbe modo di riprendere fiato e l'ultima occasione di risollevarsi; ma non ne aveva la forza.

In sette capitoli ben equilibrati e sul fondamento di un'enorme quantità di fonti specialmente turche, italiane e francesi, l'Autrice ricostruisce l'ambiente politico, le cause immediate, le fasi e le conseguenze della campagna mongola, che suscitò tanta impressione anche in Occidente, specialmente in Italia. La ricostruzione storica è seguita da quattro appendici dedicate ad altrettanti particolari e da un annesso di 6 documenti sulla battaglia di Ankara, cinque dei quali non sono altro che lettere di funzionari o agenti veneti nel Levante.

Superfluo rilevare l'impostazione saldamente scientifica del lavoro, che non per nulla fu onorato dalla presentazione (in rumeno e in turco) di un Franz Babinger. In questa edizione l'Autrice ha avuto cura di fornire il libro di sei pagine di « Addenda », che hanno lo scopo evidente di ringiovanirne questo o quel punto.

C. Capizzi S.J.

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band II, die Kirche des früheren Mittelalters, erster Halbband, herausgegeben von Knut Schäferdiek, Christian Kaiser-Verlag, München 1978, 604 S.

Der vorliegende Band ist der zweite eines auf mehrere Teile geplanten Sammelwerkes, das sich zum Ziel gesetzt hat, die Kirchengeschichte in einem für sie wesentlichen Aspekt, nämlich als Missionsgeschichte darzustellen. Der Titel des Gesamtwerkes ist: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, herausgegeben von Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar.

Man hat die Zielsetzung dieses Werkes missverstanden, als wäre im Sinne der Herausgeber Kirchengeschichte mit Missionsgeschichte gleichzusetzen (vgl. die Besprechung des 1. Bandes von Wolf Dieter Hauschild in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 86 (1975) 367-381), die kritische "Überlegungen zu einem 'Programm' und seiner Realisierung" bringt. Kurt Schäferdiek verwahrt sich in seinem Vorwort zu Band II,1 nochmals und mit Recht — im Vorwort des I. Bandes war dies schon geschehen — gegen das Missverständnis, man wolle dem Programm einer "Wesensbestimmung von Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" nachkommen (S. 8). Das würde "eine untragbare Einengung dessen bedeuten, was als Kirchengeschichte anzusprechen ist". Wohl betont der Herausgeber mit Recht, dass gerade dieser Band sich mit einem Zeitraum beschäftigt, "in dem wie in kaum

einem andern christliche Missionsgeschichte ein wirksamer universalgeschichtlicher Gestaltungsfaktor war". Von daher stellt sich seine (des Bandes) Aufgabe: "Er möchte eine markante Epoche der christlichen Ausbreitungsgeschichte in ihrem gesamtgeschichtlichen Kontext als Teilaspekt einer Wirkungsgeschichte des Christentums verständlich machen, die immer auch eine Geschichte des vielfältigen Handelns und Lebens der Kirche ist" (ebenda).

Es geht also um Ausbreitungsgeschichte des Christentums, nicht bloss um eine Darstellung seiner ersten Annahme durch bislang nichtchristliche Völker, sondern auch um die der inneren Aneignung des neuen Glaubens, die sich auf Jahrhunderte erstreckte. (Was die Missionierung der Franken angeht, s.z.B. S. 142-145, dazu 470-478.) Hier kann freilich keine Vollständigkeit angestrebt werden. Es liegt aber den Verfassern der einzelnen Beiträge daran, zu einem wirklichen Verständnis der Vorgänge von innen heraus zu gelangen "im Einklang mit dem Selbstverständnis der Zeit, um die es bei missionsgeschichtlicher Betrachtung des abendländischen ... Mittelalters geht" (S. 59). Es sollen vor allem auch die Missionsmethoden und ihre Erfolge oder Misserfolge aufgezeigt werden.

Der weitaus grösste Teil des Bandes befasst sich mit der abendländischen Missionsgeschichte. Der Mission der östlichen Christenheit wird nur ein verhältnismässig kurzes Kapitel gewidmet (S. 279-393), in dem neben den byzantinischen Missionen auch "der Weg nach Asien", die einzigartige missionarische Ausbreitung der ostsyrischen Kirche, zur Sprache kommt (S. 360-393).

Band II,1 ist, wie gesagt, ein Teil einer Reihe, deren erster Band sich mit der "Alten Kirche" befasste. Der 2. Halbband des 2. Bandes, der im Jahre 1979 erscheinen soll, wird "Erscheinungsformen karolingischer Reichsmission" zum Gegenstand haben. Die erste Hälfte des 3. Bandes, die in Vorbereitung ist, hat zum Thema: "Islam und christliche Welt bis zum Ausgang des Mittelalters". Was dann noch geplant ist, wird nicht gesagt.

Die Autoren sind ihrer disziplinären Herkunft nach verschieden, was "für die Solidarität wissenschaftlicher Verantwortung" und für die "Weite des Horizonts" von Bedeutung sein soll (so die Präsentation auf dem Umschlag). Man kann aber daran zweifeln, ob ein Fachmann für neutestamentliche Textforschung nun gerade eine besondere Eignung mitbringt, um die byzantinischen Missionen darzustellen. Wir halten dieses Kapitel, insbesondere den Teil, der die so eminent wichtige Mission des Konstantinos-Kyrillos und des Methodios in Mähren behandelt (S. 284-301), für nicht recht befriedigend. Dem Vf. stand dafür auch zu wenig Raum zur Verfügung.

Der Titel von Band II,1 nimmt als Einteilungsprinzip den Begriff des "früheren Mittelalters". Hans-Dietrich Kahl will in seinem einleitenden Kapitel unter dem Obertitel "frühmittelalterliche Missionsgeschichte als Forschungsgegenstand" "Mittelalter" bestimmen als "ein Zeitalter, nach innen hin massgeblich geprägt vom Dreiklang: Adelsherrschaft, Christentum und Antike" (S. 15). Dabei ist

die "Adelsherrschaft" verstanden als eine Folge der mit dem Verfall des Römischen Reiches gegebenen Verkümmerung des einst blühenden Städtewesens (S. 14). Die christliche Kirche nimmt eine alles überragende Stellung ein als einzige Hüterin und Vermittlerin der antiken Kultur an die neuen, ins Reich eingedrungenen Völker. Kahl ist sich bewusst, dass dieser Begriff spezifisch nur für das Abendland gilt und dass es sehr problematisch ist, ihn als Periodisierungsprinzip für die universal gerichtete christliche Missionsgeschichte zu verwenden, was nur als ein Notbehelf gelten kann. Er erkennt an, dass man Geschichtsräumen "Periodisierungsversuche nicht von aussen aufoktroyieren" darf (S. 13). Wenn er es dennoch tut, so rechtfertigt er sein Vorgehen damit, dass in dem Teilraum (dem Abendlande), für den der Begriff "Mittelalter" gilt, "Vorgänge und Entwicklungen stattgefunden haben, die unter universalhistorischem Aspekt weit über ihn hinausgewirkt haben" (ebenda). Das "frühere Mittelalter" wird, grob gesagt, als die zweite Hälfte des 1. Jahrtausends definiert (S. 7), wenn auch die Darstellung teilweise über diesen Zeitraum nach vorwärts und auch nach rückwärts hinausgreift.

Es trifft durchaus zu, was Kahl über die universalhistorischen Auswirkungen von Vorgängen und Entwicklungen im Abendlande sagt, und zwar gerade auch, was die Missionsgeschichte in diesem Gebiet betrifft. Allerdings hat die Ausbreitung des Christentums in Asien durch die ostsyrische Kirche nichts mit der abendländischen Missionsgeschichte zu tun. Schon mit der Taufe Chlodwigs (499) ist der Grund für die spätere Einigung des Abendlandes unter Karl dem Grossen gelegt, die gewiss von universalgeschichtlicher Bedeutung war. Allerdings war mit der Annahme des Christentums in seiner katholischen Form durch den Frankenkönig unmittelbar noch keine Stärkung der päpstlichen Zentralgewalt, die für die weitere Entwicklung entscheidend werden sollte, gegeben. Der König hatte Eingriffsrechte in den kirchlichen Bereich, die über die dem römischen Kaisertum zugestandenen noch weit hinausgingen (S. 126). Von päpstlichem Zentralismus kann hier noch nicht die Rede sein. Wir haben es mit ausgesprochenem Landeskirchentum zu tun. Mit der Ausweitung des fränkischen Reiches zum Imperium Karls des Grossen war auch eine Vereinheitlichung der Kirche des Abendlandes gegeben und damit eine Stärkung der Stellung des Papsttums, die allerdings erst deutlich wurde, als die karolingische Kaisermacht verfiel. Karl der Grosse schreibt in einem Brief an Leo III., seine, des Kaisers, Aufgabe sei es, die Kirche zu verteidigen, die des Papstes, den Kampf durch das Gebet zu unterstützen (so Reinhard Schneider, S. 230). Karl hat die Reichskirche für seine politischen Zwecke als Werkzeug ausgenützt (S. 233). Solange die Kaisermacht stark war, trat der Papst hinter ihr zurück. Später aber konnte Nikolaus I. (858-867), an der Spitze der abendländischen Kirche stehend, seinem östlichen Nebenbuhler, dem Ökumenischen Patriarchen, ganz anders gegenübertreten als seine Vorgänger.

Inzwischen waren allerdings auf dem missionsgeschichtlichen Schauplatz Ereignisse von grösster Bedeutung eingetreten, nämlich die Missionierung Englands durch von Papst Gregor dem Grossen (590-604) geschickte Glaubensboten und ihre Folgeerscheinungen. Damit setzte sich eine eigenständige kirchlich begründete universale Mission durch (so Knut Schäferdiek, S. 152). Eine wie starke Bindung an Rom dadurch begründet wurde — wohl stärker als es der Vf. des Abschnitts wahrhaben will (S. 189) — beweist die Tatsache, dass später Bonifatius, der von England kam, die deutsche und auch die fränkische Kirche, die er reformierte, ganz fest mit Rom verband. Bonifatius legte bekanntlich 722 in Rom den Eid der suburbikarischen Bischöfe ab. Der Vf. erwähnt dieses hochwichtige Ereignis nicht, aber er sieht durchaus die Folgen des Wirkens des Bonifatius für die "Entstehung der universalen abendländischen Papstkirche" (S. 190). Diese Kirche trat später in Konkurrenz mit der von Konstantinopel geführten Ostkirche. In die Entwicklung des für die Universalgeschichte folgenschweren Konflikts zwischen Papst und Ökumenischem Patriarchen hat die Missionsgeschichte unmittelbar hineingespielt durch den Streit um die Missionierung Bulgariens, auf die sowohl Rom wie Konstantinopel einen Anspruch zu haben glaubten. Auch die Missionierung der Serben durch Bulgaren und Byzantiner zwischen 867 und 874 unter Basilius I. (Christian Hannick handelt darüber S. 312) diente nicht dem Frieden zwischen Rom und Konstantinopel, da Serbien zum Illyricum gehörte, das bekanntlich ein Zankapfel zwischen den beiden christlichen Zentren war. — In die Zeit des Photios fällt noch ein anderes hochwichtiges Ereignis der Missionsgeschichte, das weitgehende universalgeschichtliche Konsequenzen gehabt hat: das Wirken der beiden Brüder Konstantinos-Kyrillos und Methodios in Mähren, das hier ein wenig summarisch behandelt wird (S. 284-301). Dem Genie des Konstantinos-Kyrillos gelang es, für die Slaven eine Literatursprache zu schaffen und sie in der Liturgie einzuführen. Wenn man bedenkt, wie ungeheuer schwierig es war, die christlichen Begriffe im germanischen Sprachgewand den Germanen nahezubringen, (darüber handelt Hans Eggers in dem äusserst instruktiven Kapitel "Die Annahme des Christentums im Spiegel der deutschen Sprachgeschichte") wenn man dies bedenkt, wird es erst recht deutlich, wie einmalig die Leistung der Slavenapostel war. Diese Leistung blieb für die abendländische Missionsgeschichte leider ohne dauernde Bedeutung. Damit hat das Abendland eine wahre Sternstunde verpasst, was aber nicht Schuld der Päpste war; denn sowohl Hadrian II. (867-872) wie Johannes VIII. (872-882) billigten das Werk der beiden Brüder. Wenn sie sich auf dem Gebiet des westlichen Patriarchats schliesslich doch nicht durchsetzen konnten, so lag das am Widerstand des lateinisch-germanischen Klerus, der starr an der traditionellen Drei-Sprachen-Theorie festhielt. Das führte schliesslich zur Verurteilung der slavischen Liturgie durch Stephan V. (885). Konstantinopel, das an sich auch eine einheitliche Sprache, das Griechische, wünschte, zeigte sich doch für

die Einführung des Slavischen in der Liturgie aufgeschlossener als der Westen. Im Osten war die Vielsprachigkeit in der Liturgie längst eine Tatsache.

Das Werk der heiligen Kyrillos und Methodios hat im Osten seine Früchte getragen und zu der gewaltigen missionarischen Ausweitung des Patriarchats Konstantinopel mitgeholfen. Die Stärkung des Selbstbewusstseins der Griechen, die damit gegeben war, hat zur vollständigen Ablehnung des römischen Vorrangs durch Konstantinopel erheblich beigetragen und damit die Spaltung zwischen Ost und West in der Kirche begünstigt. Das sind universalgeschichtliche Konsequenzen der Missionsgeschichte, auf die in dem vorliegenden Bande kaum hingewiesen wird.

Im einleitenden Kapitel von Hans Dietrich Kahl, mit dem Untertitel: "Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, Bausteine für eine Phänomenologie, bis ca 1050", wird die Bedeutung des Gegensatzes zwischen lateinischem "Abendland" und griechisch-byzantinisch geführtem Osten gebührend hervorgehoben (S. 20). Dieser ist wesentlich auch missionsgeschichtlich bedingt, was im Gesamtwerk klarer zutage treten könnte. Ein dritter für das Mittelalter charakteristischer Faktor: die islamische Herrschaft im Orient, hat freilich damit nichts zu tun. Nicht alles lässt sich missionsgeschichtlich begründen.

Ein grosses Verdienst der Verfasser dieses Bandes ist es, die im früheren Mittelalter angewandten Missionsmethoden klar aufgewiesen zu haben. Dies geschieht sowohl in dem einleitenden Kapitel von H. D. Kahl wie bei der Darstellung des missionsgeschichtlichen Geschehens im einzelnen in den folgenden Kapiteln.

Grundlegend für die Missionsmethoden war die Lehre Augustins und Gregors des Grossen zur Sache. Beide halten unbedingt daran fest, dass die Annahme des Glaubens freiwillig geschehen muss und dass niemand dazu gezwungen werden darf (S. 41.63). Und doch sind in den Ideen der beiden grossen Kirchenlehrer die späteren Zwangsmethoden schon irgendwie grundgelegt. Nach Augustinus kann die Ausrottung des Heidentums mit staatlicher Gewalt erfolgen. Vor allem aber hält er es für recht, von der wahren Kirche Abgefallene, wie etwa die Donatisten, zur Rückkehr zu zwingen. Das "compelle intrare" des Evangeliums missdeutet er in verhängnisvoller Weise in diesem Sinne. Sogar kriegerische Exekutionen gegen geschlossene Gruppen sind nicht zu verwerfen (S. 60). Hier fand später die Inquisition ihre theoretische Rechtfertigung.-Gregor der Grosse hält eine gewisse indirekte Nötigung zur Bekehrung für zulässig, ja er fasst es sogar als unbedenklich ins Auge, ein heidnisches Reich zu unterwerfen, um die Mission auf diesem Wege möglich zu machen (S. 63). Damit hat man die späteren spanischen Eroberungskriege in "Neuindien" zu rechtfertigen gesucht (S. 66).

Die Sachsenkriege Karls des Grossen fallen freilich völlig aus dem Rahmen des noch irgenwie Zulässigen heraus. Tatsächlich handelte es sich um reine Eroberungskriege. Die unterworfenen Fürsten

und ihre Gefolgsmänner mussten — ohne jede Vorbereitung — die Taufe empfangen als Zeichen ihrer Unterwerfung unter den siegreichen christlichen Herrscher (S. 70-234).

Die christliche Mission ging für gewöhnlich so voran, dass man zuerst den König und die Grossen für die Taufe zu gewinnen suchte. Das Volk folgte dann nach. So war es schon bei der Bekehrung Chlodwigs, dann später bei der der Angelsachsen. Bonifatius und die anderen angelsächsischen Missionare gingen in den Gebieten, die später Deutschland wurden, nicht anders voran (S. 219). Die "Bekehrten" von der blossen Annahme des Christentums zu einer echten inneren "Aneignung" zu führen, war dann später die Aufgabe und das geduldige Werk der Mönche, das Jahrhunderte brauchte. — Die angelsächsischen Missionare in Deutschland stützten sich notgedrungen auf die fränkische Staatsgewalt, was aber für ihr Werk auch eine Belastung war (S. 218). Jedenfalls lehnten sie staatliche Zwangsmassnahmen zur Bekehrung ab (S. 223). Auch war der staatliche Schutz kein absoluter, starb doch bekanntlich Bonifatius in Friesland als Martyrer. Wenn er heidnische Heiligtümer zerstörte, so geschah dies, um den einfachen Germanen handgreiflich die Übermacht des Christengottes über ihre alten Götter darzutun (S. 220).

Es hat bei den Germanenmissionaren leider niemanden gegeben, der es fertiggebracht hätte, den Bekehrten ähnlich wie Kyrillos und Methodios sofort eine einheimische Literatursprache zu schenken und damit die Möglichkeit einer Liturgie in der Volkssprache zu schaffen. Das langsame Werden der deutschen Literatursprache ist freilich nicht ohne das geduldige Mühen der gelehrten Mönche zu erklären. Hans Eggers stellt dies in seinem schon erwähnten Beitrag (bes. S. 470) eingehend dar.

Die Methoden der byzantinischen Mission werden ebenfalls gewürdigt. Sie war wesentlich politische bedingt. Es ging darum, die Völker ausserhalb des Reiches in die byzantinische Kulturwelt einzubeziehen und damit die Grenzen des Reiches zu sichern (S. 279. 280.354). Damit soll nicht gesagt sein, dass die Mission nicht auch religiöse Motive hatte. Der Kaiser war der "Nachahmer Gottes" (S. 354). Die byzantinischen Glaubensboten handelten wie die westlichen aus religiösen Beweggründen.

Die Mission der ostsyrischen, sogenannt "nestorianischen" Kirche, die in der ganzen Missionsgeschichte einzig dasteht, stützte sich nie auf die Staatsgewalt, sondern immer ausschliesslich auf die innere Überzeugungskraft des Evangeliums. Der Vf. des betreffenden Abschnitts (S. 360-393), Wolfgang Hage, zeigt sich mit der weitschichtigen Materie sehr wohl vertraut. Zu bedauern ist nur, dass ihm so wenig Raum zur Verfügung stand. Der Vf. sagt nichts über die erstaunliche Anpassungsfähigkeit der ostsyrischen und persischen Missionare, wie sie etwa in dem Abriss der christlichen Glaubenslehre auf der berühmten Stele von Sianfu zutage tritt (vgl. zur Sache z.B.: F. NAU, *L'expansion Nestorienne en Asie*, Chalons sur Saône 1914, S. 353 ff).

Man könnte noch zu manchen andern Einzelheiten des umfangreichen Werkes Ausstellungen machen. Im ganzen ist aber durchaus anzuerkennen, dass es sich hier um einen sehr wohl gelungenen grossen Wurf handelt, die Kirchengeschichte unter einem Aspekt von zentraler Bedeutung, nämlich dem der Missionsgeschichte, darzustellen. Dieser Band ist, wie gesagt, nur einer in einer ganzen Reihe. Von diesem wenn auch nicht völlig neuen, so doch in seiner umfassenden Weite originellen Unternehmen, die Missionsgeschichte als universalen historischen Gestaltungsfaktor zu behandeln, kann man mit Recht ein neues und tieferes Verständnis des kirchengeschichtlichen Geschehens überhaupt erwarten.

W. de Vries S.J.

Frédéric Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, « Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 12 », Franciscan Printing Press, Jerusalem 1977, pp. 228.

Sono quattro serie di saggi che ricercano aspetti giudeocristiani nel NT, negli Apocrifi, nei Padri e di riflesso nelle fonti giudaiche.

Circa il NT l'A. esamina l'inno cristologico di Fil. 2,6-11. Si tratterebbe di un *midraš* cristiano la cui origine deve ricercarsi nella comunità palestinese di lingua aramaica. Anche Rom. 1,3-4, con i suoi temi del messianismo terrestre e celeste di Cristo, dalla prospettiva simile a quella del Giudaismo tradizionale, sarebbe di ispirazione giudeocristiana.

Mc. 10,17-31 è del genere letterario che i Giudei chiamavano « insegnaci ». E il cap. 12 dell'Apocalisse fa supporre che in quel libro del NT sia presente la stessa tradizione apocalittica giudaica rappresentante la comunità come madre privata del figlio al momento della distruzione del tempio.

Quanto agli Apocrifi, l'A. li paragona alla *aggadah* giudaica che ha lo stesso intento omiletico morale. Benché per un fruttuoso confronto manchino ancora molte edizioni critiche nell'uno e nell'altro campo, un esempio concreto di paragone fra *aggadah* e apocrifi può riguardare la *Storia di Giuseppe il Falegname*. In base alla somiglianza con tradizioni e testi rabbinici, l'A. conclude per la provenienza di quell'apocrifo da un ambiente giudeocristiano. Anche il *Protovangelo di Giacomo* sarebbe di origine giudeocristiana.

Circa i Padri, l'A. ha uno studio sulla *Didaché* che gli appare come una raccolta di *halakot* giudeocristiane. Nel *Dialogo con Trifone*, di Giustino, si coglie con efficacia la somiglianza e la divergenza tra l'esegesi giudaica e quella cristiana del VT.

Un altro studio si occupa della « Cena pura » o pasto sabbatico giudaico a base di pesce, per chiedersi se il simbolismo del pesce applicato a Cristo e l'uso cristiano di mangiare pesce il venerdì non provengano da ambienti giudeocristiani.

Un saggio storico e archeologico sottolinea l'importanza di Seffori non solo per il giudaismo rabbinico, ma anche per il Giudeocristianesimo. Per la storia l'A. si basa su testi di Eusebio, Epifanio, Socrate, Sozomeno e sui resoconti dei pellegrini in Terra Santa. Per l'archeologia sui risultati della spedizione archeologica dell'università di Michigan, con la scoperta di grotte in cui si celebrava il culto cristiano anteriormente alla costruzione della basilica bizantina.

Infine, nei testi rabbinici, Seffori si rivela sede di un dialogo fra i Giudeocristiani (*Minim*) e gli Ebrei.

L'A. conclude facendo notare che la comunità giudeocristiana rivendica lo stesso diritto di interpretare le Scritture che la comunità giudaica esercitava redigendo i suoi *midrašim*. Ecco perché il libro della Genesi è così spesso citato nei Vangeli e negli Apocrifi. E ritiene pure che Giudeocristiani ed Ebrei attuassero un vero dialogo, in cui ciascun interlocutore è fedele a se stesso e alla verità che propone.

Un utile lessico, che spiega termini tecnici, correda il volume. Avremmo voluto più sfumate alcune conclusioni: non si deve dichiarare senz'altro giudeocristiano ciò che soltanto potrebbe esserlo. Ma abbiamo letto con interesse questa raccolta di saggi.

V. Poggi S.J.

A. Quacquarelli, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative* (Quaderni di 'Vetera Christianorum', 13), Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari 1978, 176 pp., 26 figg.

Con il contributo del C.N.R. l'A. ci presenta un nuovo lavoro che intende indagare sul ruolo del cristianesimo nella società precostantiniana.

Ciò che si è voluto porre al centro dell'interesse è la comunità cristiana primitiva che non viveva staccata dal mondo che la circondava ed in cui operava, ma, secondo l'A., agiva come forza portante. Questa comunità veniva a costituire una vera e propria società in cui ogni fedele per agire doveva sentirsi fortemente inserito con gli stessi ideali degli altri. Ideali convergenti sulla figura del Cristo, vita della comunità. Tale concezione costituisce per l'A. il concetto chiave che giustifica la qualificazione di 'cristologica' della società precostantiniana.

Le arti figurative costituiscono, poi, gli elementi tangibili, espressione di questa 'società cristologica'.

Il mondo anonimo degli operai cristiani di questo primo periodo costituisce un po' la preoccupazione costante dell'A., che si mostra al tempo stesso conscio della difficoltà che presenta una ricerca in tale settore sia per la mancanza di fonti sia per gli schemi a cui da tempo si è sottoposti.

La mancanza inoltre di ricerche specifiche in tale direzione marcano i limiti ed al tempo stesso accrescono il valore di questa monografia, che rimane tuttavia solo un tentativo.

G. I. Passarelli

Freddy THIRIET, *Etudes sur la Romanie gréco-vénitienne* (X^e-XVe *siècles*), Variorum Reprints, London 1977, p. 362.

Chi conosce le pubblicazioni, ormai indispensabili, che l'infaticabile professore di Strasburgo ha dedicato alla Romania veneziana andando a frugare soprattutto tra la documentazione inedita degli Archivi di Venezia, non può non salutare con soddisfazione la ristampa in volume di questi suoi 19 contributi. Essi riprendono tanti temi che nelle voluminose pubblicazioni suaccennate sono stati toccati appena o sorvolati: temi di installazione veneziana nei territori bizantini, di rapporti tra veneziani e greci, di istituzioni e di meccanismi amministrativi, di rapporti tra veneziani, genovesi e turchi, di organizzazione commerciale, di tradizione manoscritta della storiografia veneziana.

Una tematica così vasta e dominata con tanta sicurezza lascia intuire i lunghi anni trascorsi dal Thiriet nelle biblioteche e negli Archivi di Venezia, della cui storia medievale interna ed esterna egli si rivela conoscitore prestigioso. La lettura di questi suoi contributi conferma un'intuizione generica e comune a tanti che pur sono estranei agli studi dei rapporti tra Oriente ed Occidente: Venezia fu per quasi un millennio il fattore più valido di mediazione culturale, nel senso più ampio del termine, fra il mondo germanico-latino e quello greco-slavo-orientale. Tale funzione rende la storia di Venezia — e soprattutto dei suoi domini d'Oltremare — uno dei capitoli più entusiasmanti della storia universale. Da qui il malcelato entusiasmo con cui il Thiriet ha dedicato la sua vita di studioso alla Romania veneziana passando dalle indagini archivistiche a quelle filologiche, dalle ricerche di storia economica a quelle di storia religiosa. Un entusiasmo, il suo, che traspare sovente e si comunica al lettore.

C. CAPIZZI S.J.

Liturgica

Hippolyte DELEHAYE, Bollandiste, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica*, avant-propos de F. HALKIN, Variorum Reprints, London 1977, pp. 322.

In mezzo a tante raccolte di studi brevi ed articoli dovuti a bizantinisti od orientalisti di valore, questa antologia di sei studi del famoso Bollandista morto nel 1941 non sfigura né per quantità né per qualità. In quattro articoli riprodotti dagli *Analecta Bollandiana* sono disponibili altrettante presentazioni analitiche di due sinassari (quello del Sirmond e uno italo-greco) e di alcuni menologi greci; in un quinto contributo si ha la ristampa della « Synopsis metaphrastica » dedotta dalla seconda edizione della classica *Bibliotheca hagiographica graeca*; il sesto pezzo è una lunga memoria presentata

nel 1920 all'Académie royale de Belgique e pubblicata negli Atti di essa l'anno seguente. Forse è, questo, il contributo più prezioso, oltre che il più ampio. Il Delehaye vi tratta magistralmente di due typica « ktetorikà » (di cui offre l'edizione *princeps*), riguardanti due monasteri bizantini femminili: quello della Madonna della Buona Speranza e quello di Costantino Lips; ai due typica è aggiunto in appendice il testamento del monaco Giovanni lo Straniero, fondatore di monasteri, vissuto tra la fine del sec. X e nel corso dell'XI.

Il P. François Halkin, che ha curato il volume, l'ha arricchito di alcune utili note addizionali e di un breve indice.

C. Capizzi S.J.

Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques, Conférences Saint-Serge XXIVe Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1er juillet 1977 (Bibliotheca ' Ephemerides Liturgicae ' subsidia, 14), Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, 352 pp.

Le Conferenze di S. Sergio di Parigi curate dalla rivista ' Ephemerides Liturgicae ' apportano ogni anno un contributo su un tema liturgico trattato da diversi specialisti.

Il volume in questione presenta ben 18 Conferenze che tendono ad esaminare quelle che sono alcune espressioni esterne del culto. Dopo una presentazione del Prof. A. M. Triacca, uno dei curatori del volume (pp. 7-12), abbiamo le Conferenze dei proff.:

— C. Andronikof, *La dynamique de la parole et la Liturgie*, (pp. 13-29);
— M. Arranz, *Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (pp. 31-75);
— B. Botte, *' Et eleuatis oculis in caelum '. Etude sur les récits liturgiques de la Dernière Cène* (pp. 77-86);
— H. Cazelles, *Gestes et paroles de prières dans l'Ancien Testament* (pp. 87-94);
— E. Cothenet, *Gestes et actes symboliques du Christ dans le IVe Evangile* (pp. 95-116);
— P.-M. Gy, *Quand et pourquoi la Communion dans la bouche a-t-elle remplacé la Communion dans la main dans l'Eglise latine?* (pp. 117-121);
— K. Hruby, *Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradiction juive* (pp. 123-133);
— A. Kniazeff, *Des acclamations dans la liturgie byzantine*, (pp. 135-52);
— B. Neunheuser, *Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les églises de rite romain*, (pp. 167-190);
— N. Ozoline, *L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique* (pp. 167-190);

— W. Rordorf, *Les gestes accompagnant la prière d'après Tertullien, De Oratione 11-30, et Origène, Περὶ εὐχῆς 31-32* (pp. 191-203);
— A. Rose, *L'usage et la signification de l'Alleluia en Orient et en Occident* (pp. 205-233);
— G. Sargologos, *L'altération des textes liturgiques grecs* (pp. 235-258);
— D. Staniloae, *La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique* (pp. 259-273);
— B. Strömberg, *Comportement, gestes et paroles dans la messe suédoise actuelle* (pp. 275-283);
— E. Theodorou, *La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine* (pp. 285-300);
— A. M. Triacca, *L'eucologie ambrosienne dans la structure du nouveau Missel de la ' Sancta Ecclesia Mediolanensis '* (pp. 301-328);
— D. Webb, *Paroles et gestes dans la liturgie baptismale de l'église nestorienne* (pp. 329-352).

Sarebbe molto lungo voler apportare una critica su ognuno dei lavori che questo volume ci presenta. Ci permettiamo, tuttavia, di fare qualche osservazione generale: il lavoro presentato dal Prof. Ozoline avrebbe richiesto la presenza di qualche tavola riproduttiva delle iconi di cui si parla, altrimenti si corre il rischio di menomare la comprensione di alcune parti della conferenza.

In altri lavori quali quello del Prof. Theodorou saremmo stati grati se lo studio fosse stato corredato da opportune note, eliminando pure la pagina di bibliografia finale, ciò è anche valido per la prima parte dello studio del Prof. Sargologos.

Il lavoro poi del Prof. Andronikof può attrarre molto i ' romantici dell'Oriente ', ma temiamo che possa dire poco agli studiosi.

Speriamo che diversi studi affrontati in queste Conferenze non restino tali, ma siano portati avanti per poter dare non solamente un contributo alla conoscenza liturgica bensì un vero e proprio apporto.

Ci auguriamo altresì che i prossimi volumi possano essere corredati da indici in modo da dare allo studioso una maggiore e rapida possibilità di consultare queste raccolte di Conferenze, che costituiscono un'espressione della ricerca in campo liturgico.

G. I. Passarelli

Patristica

M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jerusalem*, vol. I. *Les homélies* I-XV (= *Subsidia hagiographica* 59) Société des Bollandistes, Bruxelles 1978, LXXVI-596 p.

Le gros volume que vient de faire paraître M. Aubineau n'est que la première partie d'un *corpus*, restitué, des homélies festales

d'Hésychius de Jérusalem. Voici déjà plus de trente ans que Dom Capelle, s'appuyant sur le Lectionnaire arménien, utilisait Hésychius pour démontrer l'existence de la fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle. Aussi l'œuvre du « didascale » de l'Église de Jérusalem, pour reprendre avec l'auteur le titre que lui confère Cyrille de Scythopolis dans la *Vie de saint Euthyme*, avait-elle toutes les chances de servir à d'autres illustrations liturgiques pour le cycle de la première moitié du Ve siècle à Jérusalem. Mais réunir en un tout cohérent ce qui nous reste d'Hésychius n'est pas chose facile. Les textes, en général très isolés, sont dispersés dans plus d'une centaine de manuscrits. L'œuvre entière du prêtre hiérosolymitain doit être recherchée parfois dans des traductions. Nulle part l'avantage de retrouver dans quelque codex la trace d'un *corpus* déjà constitué, comme c'est le cas pour Sévérien de Gabala ou pour Sévère d'Antioche. Parmi les soixante-trois mss utilisés dans cette première partie, aucun ne contient plus de deux homélies d'Hésychius. Qui plus est, leur répartition géographique répond à cet éparpillement: aucun codex ancien à l'Athos, presque rien à Constantinople. Finalement, ce sont les collections italo-grecques et les trois fameux mss onciaux du Sinaï, nº 491-493 qui ont sauvé quelque chose du naufrage. Comme l'explique l'auteur lui-même dans l'introduction, il a pu profiter avec discernement et constance de tous les travaux qui l'ont précédé: en particulier d'une première transcription de huit homélies par le P. A. Wenger (p. XXVIII), de la liste des œuvres complètes dressée par le P. Kirchmeyer (p. XIX) et enfin du mémoire dactylographié du P. R. Mennes pour son enquête sur la tradition manuscrite d'Hésychius (p. XX-XXI). Même adossé à ces travaux préparatoires, le tri de ce qui est authentique et de ce qui l'est moins restait une entreprise périlleuse. M. Aubineau a eu recours à une méthode courageuse et originale: avec la collaboration du Laboratoire d'analyse statistique des langues anciennes (LASLA) de Liège, il a dressé au préalable la liste intégrale du vocabulaire des vingt-et-une homélies. Trente-cinq mille occurences lui sont alors tombées entre les mains avec la profusion ordinaire aux cerveaux électroniques. De ces *listings* sortent des caractéristiques discriminatoires (p. XXXIX-XL): Hésychius utilise 2946 mots dans les homélies I-XV; il faudra attendre le second tome pour connaître la nature des 598 autres lemmes contenus dans les homélies XVI à XXI. L'index intégral du *didascale* de Jérusalem paraîtra séparément aux éditions G. Olms en 1979 (p. XXX-XXXIII). Ce sera là une contribution fondamentale à la connaissance de la grécité au Moyen-Orient au Ve siècle.

Dès l'introduction, M.A. analyse en Hésychius le rhéteur, le théologien, l'exégète; il les situe dans le contexte de la liturgie de Jérusalem, dans la mentalité de l'époque et dans les multiples courants théologiques qui opposent entre eux divers groupes chrétiens, dans l'Église du Ve siècle (p. XXVI-LXXVI). Mais c'est là le fruit de l'enquête cueilli aux homélies elles-mêmes, qui remplissent le corps de l'ouvrage. L'hom. I *De Hypapante* (p. 1-43), éditée sur huit mss,

est traduite sur la page de droite (p. 24-43) et munie de quelques notes sur des points obscurs. C'est la disposition qui sera suivie dans l'ouvrage entier. L'introduction propre relève les lieux théologiques mariaux et la prose rythmée déjà proche de Romanos le Mélode. L'hom. II, également *De Hypapante* (p. 44-75) est éditée pour la première fois à partir de sept mss — Robert S. Pittman, dans un travail inédit présenté à Washington en 1974, n'en utilisait que trois. Les critères d'authenticité (p. 52-53) sont ici particulièrement parlants. L'orientation théologique s'y tourne davantage vers le salut des nations, non sans affirmer catégoriquement la conception et la naissance virginale de la Vierge. Les homélies III et IV *In S. Pascha* (p. 76-117) reprennent l'édition *princeps* donnée par l'auteur luimême en 1972 dans le vol. 187 des *Sources Chrétiennes*. Ces textes proviennent du fameux ms. oncial sin. gr. 492: il convenait de les rattacher au corpus et de les intégrer dans leur contexte hiérosolymitain. Les 69 pages de commentaire produites en 1972 ne sont évidemment pas réimprimées ici. La première de ces homélies nous introduit à l'Exaltation de la Croix, selon les témoignages d'Egérie en 381-384 et les données du Lectionnaire arménien. La seconde traite de la résurrection elle-même, dans un climat nettement touché par les préoccupations christologiques. Les homélies V et VI (p. 118-205) sont consacrées à la Vierge *De S. Maria Deipara*. La première, sauvée par trois témoins grecs, dont un fragment en onciales du IXe siècle, est heureusement attestée par la traduction géorgienne qu'en fit Ephrem Mc'ire à la fin du XIe siècle, et dont l'auteur a tiré un heureux parti. De la seconde hom., il n'y a plus qu'un témoin grec, mais cette fois, les arméniens en possèdent une traduction, dans le fameux ms. 7729 de Yerevan, l'homéliaire des Saints-Apôtres de Moush, dans les dix-sept feuillets qui en sont conservés à Venise sous la cote 1614. Notons que M. Matevossian a montré que ce codex archaïsant a été copié entre 1200 et 1202 au mont Sepouh et non en 1205 (cf. notre ouvrage *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve, 1975, p. 18), et que la partie principale de cette collection est couverte par un colophon daté de 747. C'est dans le cas d'une tradition aussi exsangue que l'usage des critères d'authenticité joue à plein (p. 142-145 et 176-179). L'enjeu héortologique de ces pièces est considérable: il s'agit dans le premier cas de la fête qui aboutira à l'Assomption au 15 août, et dans l'autre, de celle, inscrite dans le sillage de l'Épiphanie par le Lectionnaire arménien, avant de devenir, beaucoup plus tard, la fête de l'Annonciation (p. 132-141 et 187-189). La première pièce se situerait non loin du Concile d'Éphèse dont il serait l'écho festif, tandis que la seconde lui serait antérieure: le fait que Chrysippe ait déjà démarqué Hésychius au Ve siècle, comme Ch. Martin l'avait judicieusement noté, oblige sûrement à la placer assez tôt dans l'œuvre du rhéteur. L'hom. VII *In Sanctum Andream* (p. 202-261) est éditée pour la première fois sur six mss, sans négliger la lecture de Photius au n° 269 de sa *Bibliothèque*. La manière dont Photius résume son modèle (p. 220-

222) est très instructive. Le discours a été prononcé à l'Anastasis à Jérusalem. Très remarquable nous semble le silence absolu sur les sources apocryphes: seule l'Écriture guide le didascale. Le doute de l'apôtre au moment de la croix est mis en valeur comme le lieu où se forge la trompette de la révélation. L'hom. VIII *In S. Antonium* (p. 262-288), au 17 janvier, paraît également pour la première fois sur la base de quatre mss, et ne s'écarte pas des procédés du prédicateur de l'Anastasis. L'hom. IX *In S. Stephanum* (p. 289-350) avait été tirée du ms. unique sin. 493 par P. Devos en 1968. Le texte est ici confronté aux réflexes stylistiques du rhéteur et muni d'un commentaire historique et topographique approprié; c'est en effet la pièce dont se sert le P. Renoux pour placer la rédaction la plus ancienne du Lectionnaire arménien entre 415 et 438/39. Ici encore, le silence absolu de l'orateur sur la littérature apocryphe du prêtre Lucien est éclairante: les deux formes littéraires évoluent parallèlement en s'ignorant l'une l'autre. Mgr Devreesse et A. Wenger penchaient pour l'antériorité par rapport à 415, date de l'*Invention* de S. Étienne; mais le P. Devos a montré que c'est à la Sainte-Sion que ce panégyrique a dû être prononcé. Or, avant la construction de la basilique d'Eudocie, c'est au diakonikon de la Sainte-Sion que les reliques furent déposées. Nous partageons entièrement l'inquiétude de l'auteur p. 325, note 4: « ...la présence dans le Lectionnaire géorgien d'une fête de saint Étienne au diaconicon de Sion, le 27 décembre...ne laisse pas d'être troublante ». Elle l'est d'autant plus que la date du 27 décembre suppose le double décalage de la fête de la Vierge au 26 et de S. Étienne au 27, provoqué par l'introduction de la Nativité au 25 décembre.

Les deux homélies *in S. Lazarum* (p. 369-462) sont également imprimées pour la première fois. La première a coûté un travail considérable: vingt-trois manuscrits l'ont transmise et au bout du compte, un *stemma* s'est avéré impossible à construire. Le sermon a vraisemblablement été prononcé le samedi avant le Dimanche des Rameaux. Le tombeau de Lazare est connu dès 333, et une station liturgique est attestée en 381-383. Remarquable est, chap. 4-7, l'énumération des doléances des patriarches enfouis dans l'enfer où Lazare, descendant, constitue en quelque sorte l'antitype fonctionnel du bon larron montant au paradis. Une certaine parenté avec les *Acta Pilati* est indiquée p. 379-380. Les critères « hésychéens » (p. 381-385 et 437-441) jouent ici comme ailleurs. La seconde homélie offre au connaisseur de l'homilétique un exemple précieux pour la détection des *rifacimenti*: si trois mss seulement ont gardé le texte, plusieurs *pseudo-chrysostomica* en ont fait, soit des extraits, soit des paraphrases et des découpages (p. 440-447), cascade de reprises dont les prolongements devraient être dépistés jusque dans les versions orientales. L'hom. XIII *In S. Petrum et Paulum* (p. 463-509) émerge également pour la première fois de cinq mss. Un ratissage exhaustif sur tous les parallèles aux douze titres assignés à Pierre dépassait évidemment le cadre de l'ouvrage. L'association avec S. Paul autant

que les antécédents dans l'Ancien Testament caractérisent cette pièce comme une prédication du 28 décembre, en l'honneur de Pierre et Paul, faite dans l'Anastasis. Comme le remarque l'auteur, même un lemme de Sophrone a gardé la date « quatrième jour de la Noël » (p. 497). La pièce résiste à l'épreuve de l'authenticité (p. 486-492). L'hom. XIV *In S. Procopum* (p. 510-564) avait déjà été éditée par H. Delehaye en 1905 sur l'unique ms. grec connu. Comme le supputait déjà P. Devos, il s'y agit de Procope de Césarée, né à Aelia, enfant du pays, et non de Procope de Perse affiché dans le titre. L'ascète Procope est rapporté à son type Job, puis la persécution et le martyre à l'évangile. La confrontation avec le Lectionnaire de Jérusalem permet d'affirmer que ce discours fut prononcé le 23 juin, cette fois d'après le lectionnaire géorgien, seul témoin, à l'exclusion de l'arménien. Il y a lieu de rapprocher la rubrique *Totum sanctorum* du géorgien (p. 541) des directives générales assignées au début de l'année arménienne au 11 janvier pour Pierre et Abisolom (p. 535). Le commun des saints naît de la première occurence dans l'année. Dernier venu du *corpus*, le sermon *De Ieiunio*, sorti de l'unique ms. gr. sin. 491, collection à laquelle le P. A. Wenger accordait une date antérieure à 650. Sans doute fallait-il compléter la note 5, p. 580, la phrase « l'homélie de Theoteknos de Livias dont la diffusion n'a pas dépassé le cadre de la Palestine... », puisque le P. Wenger lui-même a inséré une feuille non paginée dans son volume, montrant qu'un codex arabe du Vatican, n° 698, d'origine égyptienne, en contenait une traduction arabe assez fidèle. Les points de contact entre le Lectionnaire arménien et le matériel scripturaire de l'homélie permettent de fixer celle-ci au lundi de la deuxième semaine de carême. Parmi les exemples des grands jeûneurs on trouve après les Ninivites, la mention surprenante du dragon de Jonas qui ne garda point sa proie. Peut-être pouvait-on observer, p. 582, que la peine prise par le copiste de copier deux fois le lemme n'est que le prolongement d'un usage antique largement répandu, notamment dans les papyri de Nag-Hammadi. Les critères « hésychéens » (p. 572-576) démontrent une quinzième fois l'homogénéité du corpus du didascale.

Cette description un peu longue fera saisir, nous l'espérons, la nouveauté de l'ouvrage. Ici et là, on relève bien quelques points discutables, qui ne sont que vétilles au regard de l'ensemble. Qu'on nous permette d'en citer ici quelques uns. Le premier, à vrai dire, comporte un *mea culpa* de notre part: p. LXI, nous sommes surpris de lire que l'Homélie géorgienne *sur la Résurrection des morts* peut être placée, grâce au Lectionnaire arménien, au Mardi-saint: nous précisions en effet dans l'article (*Le Muséon*, t. 88, 1974, p. 1) « lecture matinale pour le mardi-saint »; mais nous remarquons aujourd'hui que, par distraction, nous avons traduit le lemme géorgien *Sabbato* au lieu de *Feria tertia*! C'est un bel exemple de la complémentarité entre les Homéliaires géorgiens et le lectionnaire arménien. P. 186 à 189, l'argumentation pour ancrer l'hom. VI dans l'octave de l'Épiphanie ne nous a pas convaincu. Il est en effet normal que

la fête de la Vierge, rejetée après Noël partout ailleurs, ait été reportée du côté de l'Épiphanie chez ceux qui ont constamment refusé de s'alligner sur la fête du 25 décembre. Sur ce point, tous les mss du lectionnaire arménien ont certainement dû garder des modifications. Il n'est que de relire la réponse de Grégoire Arzruni à la lettre de Justinien, et à relever les florilèges arméniens de citations pour la date du 6 janvier pour comprendre que leur principale source liturgique doit s'être pliée à l'usage. La fête de janvier, s'il en est une, serait plutôt à rechercher du côté égyptien également connu de Grégoire de Tours et des latins, aux alentours du 18 janvier. Par ailleurs, la fête qui aboutit à l'annonciation est certainement celle dont les lectures figuraient d'abord avant la Noël, et que les homéliaires géorgiens, en dépit de la date surajoutée du 25 mars, gardent en tête de collection. Nous hésitons aussi à placer l'homélie VI avant Éphèse sur le seul critère de l'absence des épithètes triomphales. La nature différente de la fête peut expliquer suffisamment la différence de ton. Les homélies passées sous le nom de Nino de Géorgie associent les Mages, l'Incarnation et l'Annonciation d'une manière très semblable. Nous pensons enfin que l'édition intégrale du ms. sin. 34, qui n'a donné jusqu'ici que son fameux calendrier, contribuera à élargir et à éclairer bien des points, et nous attendons avec impatience que Lili Khevsuriani aboutisse à l'achèvement de cet important travail.

Dans le dossier de David et Jacques, p. 357-359, il est sans doute utile de garder en mémoire les pages denses de F. Diekamp, *Hippolytus von Theben* (Munster, 1898), p. 92-113, toutes consacrées à la Sainte-Sion, mère de toutes les Églises. L'heureuse habitude de l'auteur de mettre entre parenthèse le mot grec difficile à traduire me fait découvrir tout l'intérêt d'une notice de synaxaire, très marginale, où Hésychius fut ordonné de force par l'évêque, entendez l'*archiereus* de Jérusalem (p. XIV): depuis longtemps, nous avouons notre embarras à traduire par *archiprêtre* ce terme dont la fortune est grande dans les homéliaires géorgiens. Nous ne pouvons renvoyer ici qu'aux esquisses, très incomplètes, de nos *Homéliaires*, p. 328-331. Dans le cas de la fameuse *Invention* de Jacques en 351, p. 354, le récit géorgien parallèle au latin et publié par K. Kekelidze, cité par G. Garitte, *Calendrier*, au 18 mai, n'est pas même indiqué. Si on prend un peu de recul, lisant p. 139, note 4 et ailleurs, le jugement sévère porté contre les thèses du P. Bagatti, traces judéo-chrétiennes de l'église de Jérusalem et existence au premier siècle du tombeau de Gethsémani comme celui de la Vierge, nous nous demandons s'il n'y a pas effectivement des restes d'une présence autonome d'une église de Jérusalem, s'armant de toute une série de textes justificatifs tournant autour du titre des grands-prêtres juifs, repris par le christianisme, et dont les lettres 2 et 3 de Grégoire de Nysse se font l'écho amorti. Cette continuité serait à chercher, peut-être à haute époque dans les graffiti déchiffrés par E. Testa; plus tard, c'est en pleine histoire qu'une série de légendes revendicatrices doublent les ver-

sions officielles émanant de Constantinople. Les périodes d'unité existent, mais Hésychius a certainement été de ce côté fructueux de l'exégèse où l'attention à l'ancien Testament domine le sens chrétien à dégager. A une échelle plus modeste, on peut récolter p. 138, note 3 un S. Kekelidze (*lire K.*), p. 148, note 4: *SC* 118 (*lire*: 218).

Lire une édition de textes grecs par le biais de ses conclusions globales, c'est, faut-il le dire, tenir les jumelles à l'envers. Le premier service inappréciable de l'édition magistrale de M. Aubineau revient à l'exhumation d'un parler grec dense et difficile à traduire, dont il a scruté tout les contours. Comme il l'écrit lui-même dans une phrase dont nous ne saurions assez goûter la pertinence: « Avant de taxer les prédicateurs byzantins de verbiage, comme d'aucuns le font parfois, il faut essayer de les comprendre et de décrypter leur symbolique (p. 325) ». C'est là que le disciple est invité à découvrir un maître.

M. van ESBROECK S.J.

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse, texte inédit d'après un Papyrus de Toura, introduction, édiction, traduction et notes par* P. NAUTIN *avec la collaboration de* L. DOUTRELEAU, I-II (Sources Chrétiennes, 233, 244), Paris 1976, 1978, 333 pp., 347 pp.

Nel 1941 nei pressi di Tura, a sud del Cairo, sono venuti alla luce diversi papiri fra i quali ve n'era uno contenente un Commentario anonimo sul Genesi. Attraverso le numerose citazioni delle Catene e di Procopio di Gaza (PG 87), che hanno trovato riscontro in tale Commentario se ne attribuì la paternità a Didimo il cieco (313-398). L'ipotesi relativa al problema dell'anonimato dell'opera nel papiro è quella secondo cui il copista avrebbe preferito tacere il nome dell'Autore a causa della condanna che Didimo ebbe a subire nel II Concilio di Costantinopoli nel 553.

Nel 1951 l'Editore fu mandato al Cairo dal C.N.R.S. per copiare questo Commentario, ma il testo era stato smembrato: parte si trovava nel Museo della Città e parte in collezioni private. Dopo una paziente e coraggiosa ricerca l'Editore potè disporre di tutto il materiale, cosicchè oggi possiamo consultare un'altra delle opere di Didimo.

Nel I tomo si ha il Commento a Genesi I,1 fino a Gen. IV,26 e nel II Gen. V,1 fino a Gen. XVII,6. Purtroppo l'ingiuria del tempo alcune volte ha fatto sentire il suo peso, cosicchè non è stata sufficiente la buona volontà e l'impegno dell'Editore per decifrare diverse pagine che sono andate così irrimediabilmente perdute.

I volumi ben curati, secondo le caratteristiche che ormai siamo soliti ammirare nella Collana di Sources Chrétiennes, dispongono di indici: analitico, scritturistico, dei nomi propri, dei termini greci, elaborati dalla moglie dell'Editore.

L'edizione a doppio testo (greco e francese), secondo la tradizione della Collana, è preceduta da una Premessa (p. 9-10) e da una Introduduzione dell'Editore (p. 11-29).

L'Introduzione è divisa in due capitoli: il primo affronta i problemi codicologici e paleografici (*La Trasmission du Texte*, pp. 11-19) in cui troviamo anche quattro tavole riproducenti il papiro, mentre nel secondo si tratta del Commentario e delle sue fonti (*Le Commentaire de Didyme et ses sources*, pp. 20-29).

È difficile voler datare l'opera e situarla nell'insieme delle opere di Didimo, poichè nessun elemento storico traspare dal Commentario: forse sarà stata una delle ultime opere (pp. 20-21,13), ma è solo un'ipotesi.

Ma ritorniamo al papiro di Tura da cui è stata ricavata l'opera e a quanto vien detto nel I capitolo, poichè avremmo da fare alcune osservazioni.

Si rileva che in tutto il I capitolo dell'Introduzione non compare alcuna nota di nessun genere.

Nel paragrafo '*c. Le copiste*' (che poi non si conosce!), si riportano le osservazioni paleografiche e codicologiche, là troviamo la datazione del documento così espressa: '*L'écriture... montre, d'après les experts que nous avons consultés, que le manuscrit a été écrit à la fin du VIe ou au VIIe siècle*' (p. 14). Condividiamo la datazione, ma come almeno era stato fatto per es. nel volume DIDYMUS DER BLINDE, *Kommentar zu Hiob* (*Tura-Papyrus*), hrg. A. HENRICHS, Bonn 1968, 16, sarebbe stato il caso di darci o il nome di qualchc esperto consultato, che avrebbe potuto dare forza all'affermazione, o, meglio ancora, darci la citazione di qualche repertorio quale per es. R. SEIDER, *Paläographie der griechischen Papyri, Bd. I: Tafeln, Erste Teil, Urkunden*, Stuttgart 1967 dove la tav. 37 (a. 599) poteva essere un utile raffronto, oppure M. NORSA, *La scrittura letteraria greca dal IV sec. a.Cr. all'VIII d.Cr.*, Firenze 1939. Si sarebbe potuto fare qualche riferimento ad una delle opere del prof. G. CAVALLO quale p. es. *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Studi e Testi di papirologia, 2), Firenze 1967 o all'articolo in JÖB 24 (1975) 23-59 oppure citare qualche lavoro del Prof. J. IRIGOIN come p. es. *L'onciale grecque de type copte*, JÖBG 8 (1959), 29-51 per precisare il tipo di scrittura del documento.

L'Editore in questo stesso paragrafo ci riporta un elenco di termini che sono usati dal copista generalmente in abbreviazione. Anche qui, forse, dato che la maggior partc di essi rientra in quella categoria di abbreviazioni denominata 'nomina sacra', sarebbe stato opportuno far riferimento a qualche opera del prof. J. O'CALLAGHAN quale p. es. '*Nomina sacra' in papyris graecis saeculi III Neotestamentariis* (Analecta Biblica, 46), Roma 1970 oppure '*Nominorum sacrorum' elenchus in papyris a saeculo IV usque ad VIII*, Studia Papyrologica 10 (1971), 99-122.

Qualche parola in più forse non ci sarebbe stata, poi, male, nel brevissimo paragrafo che l'Editore intitola: '*La tradiction indirecte*' (p. 19) dove si parla delle Catene e di Procopio di Gaza.

Nel Secondo capitolo, là dove l'Editore parla delle fonti possibili dell'opera di Didimo, sarebbe stato opportuno riportare qualche esempio di confronto in più o per esteso. Certo, l'Editore è stato diligentissimo a porre, a piede dell'edizione, le citazioni di queste fonti e di quelle della tradizione indiretta, tuttavia fornire al lettore qualche elemento in più nell'Introduzione non sarebbe andato sprecato.

Non nascondiamo, infine, la sorpresa o la perplessità che ci ha generato l'ultima frase del capitolo II, là dove si riassume il pensiero dell'Editore su quest'opera di Didimo: '*Ce Commentaire serait en lui-même décevant, mais il présente l'intérêt de refléter celui d'Origène que nous pouvons, grâce à lui, découvrir un peu en filigrane*' (p. 29).

Ci siamo, allora, domandati se l'enorme lavoro richiesto per l'edizione sia giustificato per vedere solo qualche *trasparenza* dell'opera di Origene!

G. I. PASSARELLI

Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Clarendon Press, Oxford 1977, XIX-498 pages.

The section on the Syriac Versions is the longest in the book and gives a thorough survey of the subject. It begins, as do most of the main sections, with an account of the introduction of Christianity into Syria and the translation of the New Testament, which is among the best of its kind available. It has to be said that 'Syria' is not the perfect name for the Syriac-language area, but Metzger makes it clear that the latter is his subject. It is interesting that he does not reject the Chronicle of Arbela, preferring the cautious continued openness of S. P. Brock to the negative view of J.-M. Fiey (p. 7). On the Diatessaron and its problems Metzger writes with the clarity and authority which are to be expected of him. As always throughout the book, he surveys all the MS or fragmentary witnesses and all the editions of all the versions, except that he does not evaluate I. Ortiz de Urbina's *Vetus Evangeliorum Syrorum*, referring only to another criticism (p. 19). It is a pity that Metzger could not have included a mention of T. Baarda's *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage* (Amsterdam 1975, reviewed in OCP 1978, 523-526) with its full survey of modern investigation into Aphrahat's gospel text, which is almost a history of *Diatessaronforschung* in itself, and which does not neglect to evaluate Fr Ortiz de Urbina's work. Metzger sums up well the present state of play on the original language of the Diatessaron and sketches the encratite characteristics which can reasonably be deduced from the various witnesses, far removed from each other though they may be.

Metzger steers the reader skilfully through the problems of the relative priority and influence of the Old Syriac versions, showing clearly what questions have to remain open and why, and likewise with the Peshitta and the Philoxenian and Harclean versions. It is strange that, possessing as we do so many witnesses to these various versions, many of them being remarkably early in relation to their probable origins, so many insoluble problems remain concerning the origin, and the type of the *Vorlage*, of the Syriac versions. But whatever can be done by clearly offering essential information and exposition of the problems, Metzger has done. He rightly says that 'among the most pressing *desiderata* is the publication of a concordance to the Peshitta New Testament', but refers to the work of Dr Terry Falla, in progress at the University of Melbourne, which promises to meet this need (p. 63).

As in most of the main sections, Metzger's survey is followed by an essay on the 'Limitations of Syriac in representing Greek' by S. P. Brock. This was, of course, the perfect choice and the treatment is all one would expect. Part of the purpose of these sections is to assess the usefulness of versions in a given language for trying to argue back to an underlying Greek text in all its details; it is partly in this sense that these sections speak of limitations, for versions may have been outstanding in idiomatic equivalence but less useful as a guide for Greek textual scholars.

Before leaving the Syriac versions it is appropriate to mention the dependent Persian and Sogdian versions (in the latter case only fragments) which are subsequently discussed (pp. 274-81). There are few, if any, other scholars who could collect and survey the relevant material as Metzger has done. As a bibliographer he is all but faultless, but he always shows himself much more, a scholar of extraordinary range and balance, while again and again the sheer humanity of the man himself keeps showing through.

R. Murray S.J.

* * *

The Old Church Slavonic version is a late arrival among the early versions of the scriptural texts. The translation was accomplished by Cyril and Methodius in connection with their missionary activity inaugurated in Great Moravia in 863.

The author dedicates to the Slavic version a good deal of his masterly survey (p. 394-442). All related problems have been touched: the formation of both Slavic alphabets, religious and literary activity accomplished in different cultural centres are studied; the manuscripts and their editions are enumerated, classified and described. Not the least merit of this chapter is the meticulously selected bibliography: it is notorious that a thick forest of literature of little worth has arisen around the Cyrilomethodian question.

The stages of research of Slavic biblical versions are clearly reported. The point of departure is the edition of the Greek New Testament published by Franz Karl Alter, a Silesian, member of the Jesuit *Provinciae Bohemiae*, who after the suppression of the Society taught Oriental languages in Vienna. His edition of the New Testament (1787) incorporated evidence from three Slavonic manuscripts, collated for him by the Czech priest V. Fortunát Durych (Metzger writes 'Durich'). But it was another ex-Jesuit, Joseph Dobrovský who placed Slavic philology and the study of the Old Slavonic version on scholarly ground.

B. M. Metzger deals sympathetically with the works of Joseph Vajs, a Czech priest-scholar, who before the war edited the reconstructed text of the four Slavic Gospels. In the additional article (p. 431-442) "Limitations of Old Church Slavonic in representing Greek" Horace G. Lunt notes in the work of Vajs serious inaccuracies: the reconstructed Slavonic text is placed side by side with the Greek text Cyril and Methodius allegedly used. However, we do not have the original from which the Slavonic translation was made. Hence the first task should be to study the ninth and tenth century Greek lectionaries. The assumption that the first Church Slavonic translation was made from a tetraevangelion has recently been questioned. Grammatical differences of both languages should be reexamined. An Old Slavonic version does not perfectly mirror a Greek original. The Slavic does not reflect the presence or absence of the Greek article before a personal name or unmodified noun. The use of verbal tenses and aspects is not identical in Greek and Slavic, — just to mention some of the problems. Thus, in spite of much effort, a definitive clarification is still far off.

J. KRAJCAR S.J.

* * *

Le chapitre sur les versions arabes du NT (p. 257-268) reprend, pour l'essentiel, une contribution de l'Auteur intitulée *Early Arabic Versions of the New Testament*, parue dans l'ouvrage collectif: *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida* (La Haye-Paris, Mouton, 1974), p. 157-168.

Selon l'expression caustique de Paul de Lagarde, *Die vier Evangelien arabisch* (Leipzig, 1864, p. III): il y a trop de versions arabes des évangiles pour que le théologien puisse s'en occuper! De fait, chaque communauté orientale arabisée a créé sa propre version. Nous en trouvons des dizaines, faites sur le grec, le syriaque, le copte ṣa'idique ou buḥairique, voire le latin; pour ne pas parler des versions mêlées.

L'Auteur n'a pas cherché à inventorier et classer ces versions. Ce travail avait été commencé par Ignazio Guidi en 1888, et perfectionné par Georg Graf en 1944 (*GCAL* I, p. 138-185). Il a cherché

à dégager l'intérêt de ces versions arabes pour l'exégète. Son étude comprend 5 sections:

1. Origine des versions arabes du NT
2. Variété des versions arabes du NT
3. Les plus anciens manuscrits arabes du NT
4. Les premières éditions arabes du NT
5. Les affinités textuelles des anciennes versions arabes du NT.

La première section fait le point sur la question de l'existence d'une version arabe pré-islamique, et sur les versions du temps des Omayyades. Dans la troisième section, particulièrement intéressante, l'auteur étudie rapidement douze manuscrits arabes des 9e et 10e siècles (le *Vatican arabe 13* appartient, croyons-nous avec d'autres, au début du 9e siècle, non au 8e siècle), qui présentent des versions différentes. La quatrième section souligne le fait que toutes les éditions anciennes se basent sur la Vulgate Égyptienne (13e siècle), laquelle est traduite du copte, mais révisée sur le grec et le syriaque; du coup, ces éditions ont peu d'intérêt pour la critique textuelle. La cinquième section est purement exégétique: les versions arabes contiennent des influences du Diatessaron et des variantes du texte césaréen; le texte grec sous-jacent est de type alexandrin, avec peu d'influences du type byzantin postérieur.

L'étude est extrêmement bien documentée. La bibliographie complète la *GCAL*. Outre les études de Arthur Vööbus (1954), Harvey Staal (1969) et Joshua Blau (1973) parues après *GCAL* I, l'Auteur en signale plusieurs échappées à l'attention de Graf: Duncan B. Macdonald (1893), M. J. de Goeje (1897), Martin Schreiner (1897), E. Stenij (1901) et Robert Boyd (1942).

Pour compléter cette belle étude, je signalerai trois additions:

1. Gérard Garitte, *Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'Abbaye du Mont César* (Louvain, 1972), p. 151-166. Il traite des cinq manuscrits suivants *Sinaï arabe 54* (9e siècle), *70* (10e siècle), *72* (A.D. 897), *74* (9e siècle) et 97 (A.D. 1123-1124).
2. P. Sj. van Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library* (Leyde, New Rhine Publishers, 1977), p. 54-56 et 61-62 (et les notes à la p. 76-77): traite de la version arabe des évangiles faite par Isḥāq Ibn Balašk (= Velasquez) à Cordoue en 946; et de la version anonyme des épîtres de Paul faite au 10e siècle.
3. Le *Sinaï arabe 72* (A.D. 897) brièvement étudié par B. Metzger (p. 263, No 10) a fait l'objet d'un mémoire de licence de Louvain, par Samir Arbache, qui l'a minutieusement étudié du point de vue textuel.

Samir Khalil S.J.

ORIGÈNE, *Philocalie* 21-27, *Sur le libre arbitre*. Introduction, textc, traduction et notes par Éric Junod, Sources Chrétiennes n. 226, Les éditions du Cerf, Paris 1976, p. 346.

Les textes contenus dans ce volume comptent parmi les plus beaux et les plus importants qu'Origène ait consacrés aux rapports entre l'économie divine et la liberté humaine. En traitant des chapitres 21-27 de la Philocalie, on a voulu présenter dans sa totalité la dernière partie de l'ouvrage, étant entendu que les chapitrcs précédents feront l'objet d'une ou plusieurs publications ultérieures.

L'édition du texte n'apporte que de rares et mineures retouches au texte de J. A. Robinson (*The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, première édition critique). La nouveauté consiste à présenter un apparat critique exhaustif pour les trois manuscrits principaux. On vise premièrement à reproduire le texte de la Philocalie. L'édition n'utilise donc des témoignages extérieurs (le texte même d'Origène) que dans cas d'une version évidemment défectueuse ou fautive.

Parmi les caractéristiques positives de l'*Introduction*, nous voulons signaler surtout la discussion sur la polémique antiastrologique chez les Pères (p. 35-65), sur la préscience divine et la liberté humaine (p. 75-90), sur la thérapeutique divine et la mort (p. 112-118).

Parce qu'elle met en valeur les points forts et sûrs de sa théologie, la Philocalie cst certainement une apologie d'Origène. Grâce au travail de Basile et de Grégoire nous connaissons des fragments importants du grand Alexandrin.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Slavica

Hans-Dieter DÖPMANN, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Union Verlag, Berlin 1977, p. 476+48 plates.

The book is inspired by ecumenical ideals and intends to introduce the reader to the Russian Orthodox Church. About 100 pages deal with the life of Russian Christianity under the Soviet regime and 48 photographs offer complementary material, drawn mostly from the liturgical life of the Church under the Soviets. The outline of prerevolutionary Russian and Ukrainian Christianity is given on 200 pages.

Almost all the aspects of Church life are touched upon with a sympathetic approach: State and Church relations, monastic life, the faith and its theological formulation, Russian non-conformism, missionary activity, the impact of Western Christianity.

A concise presentation runs risk of generalizing and producing half-truths or inaccurate statements. The book, though full of useful

and interesting information, did not escape this danger. Let me adduce some examples. It is not proved that Feodosij of Pečersk was the author of the violently anti-Latin pamphlet (p. 19). The missionaries to the Kievan Rus' came not only from Bulgaria (p. 12), but originated also from Bohemia and Moravia. It is asserted (p. 23) that the Pečersk monastery produced in the eleventh century 15 bishops; though Simeon, Bishop of Vladimir, writing to Polycarp of Pečersk calculates their number at 50 about the year 1225 (cf. *Peč. Paterik*, ed. by Abramovič, p. 103, *Issledovanie* of Abramovič p. XXVIII).

The description of the premongolian eparchies does not satisfy the reader. The author concedes for the eleventh century the existence of the following episcopal sees: Novgorod, Černigov, Perejaslavl'. Tmutorokan', Vladimir Vol., Polock and Turov. To these should be, however, added: Belgorod, Jur'ev and Rostov. For the following period till the 13th century the author subjoins: Smolensk, Rjazan', Halyč, Przemyśl, Luck, 'Samborsk' and Suzdal' (p. 28-29). Also here some modifications are necessary: Vladimir on Kljazma should be placed instead of Suzdal' and Bishop of Luck is not mentioned before the Mongol invasion. In Sambor existed a cathedral from early times but never a residence of an ordinary; the Bishop of Przemyśl bore also the title of Sambor and Sanok. There should have been added the eparchy of Ugrovsk that was soon transferred to Chelm.

A succinct explanatory comment may be frequently misleading. The antiminsion, a cloth ornamented usually with the entombment and containing the relics of saints, is defined "geweihtes Altartuch" (p. 73).

The author is mistaken in considering that the title of Rahoza "Archiepiscopus et Metropolita Kieviensis et Haliciensis ac totius Russiae" found in the papal bull of 1595 was an invention of Clement VIII "als erhoffte Ausdehnung auf den Moskauer Staat angedeutet" (p. 87). The same title was current a long time before the Union of Brest (cf. e.g. the letter of the clergy to metropolitan Makarij of 1539, AZR, II, p. 359).

The author constantly tilts at the windmills of "scholasticism" and scholastic theology (p. 122, 123, 133, 136, 163, 166, 174). The explanation of the term depends on different circumstances and epochs. After all, neither Western nor Russian theology is conceivable without "scholasticism". How could a bad seed produce good fruits?

The author gives a generalized picture of the history of the Russian Church under the Soviets, touching lightly on the difficulties of the situation. No Christian martyrs are mentioned. The only exception made is the Czech Orthodox Bishop Matěj Pavlík Gorazd who was shot by the Nazis, in Prague, not in the Soviet Union.

In spite of these and similar flaws the book in some ways deserves our appreciation and esteem.

J. Krajcar S.J.

August von HAXTHAUSEN, *Viaggio nell'interno della Russia 1843-1844*, con introduzione a cura di S. Frederick STARR, traduzione di Giovanni LIPARI, revisione di Massimo GUIDETTI, Cooperativa Edizioni Jaca Book, Milano 1977, p. 398.

Il barone Augusto von Haxthausen (1792-1866) può reggere il confronto con i grandi scopritori della Moscovia del secolo XVI, Herberstein e Possevino. Sebbene le sue scoperte si riferiscono a un'epoca più tarda cioè alla prima metà del secolo XIX, esse svelano agli Occidentali e ai Russi stessi aspetti importanti e fino allora poco studiati della vita sociale e religiosa delle masse rurali in Russia.

La sua attenzione fu attratta a ragione dal comune agricolo (*obščina, mir*) ovvero da quella proprietà collettiva russa, dalla quale Herzen ed altri suoi contemporanei derivarono la facilità d'introdurre nel mondo rurale russo il sistema comunista. Studiò la vita religiosa del popolo, asserendo giustamente, che è impossibile apprezzare i costumi sociali e le istituzioni politiche di un paese senza penetrarne la vita religiosa. Esaminò in maniera brillante il non-conformismo russo, cioè lo scisma dei vecchi credenti e la vitalità delle sette russe.

Haxthausen era nato in Westfalia da famiglia cattolica, di buona cultura, legata al mondo rurale. Ammirava la classe contadina, considerandola quasi unica portatrice delle virtù cristiane. Dopo gli studi universitari a Gottinga, si dedicò allo studio della vita agricola, non solo nella sua terra nativa, ma in modo particolare nel regno di Prussia. Là, nel territorio della Pomerania, abitata originalmente da popolazione slava, potè notare certi principi sociali, altrove non osservati. Le sue osservazioni lo portarono allo studio di un altro paese slavo — la Russia, dove — così egli pensava — le genuine istituzioni slave son rimaste intatte.

Nel 1843/44 su invito del governo russo percorse oltre 10.000 km della Russia Europea, Caucaso e Crimea studiando la vita della popolazione. Al suo talento e alla sua diligenza di acuto osservatore rendono testimonianza gli: *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 3 volumi, Hannover-Berlin 1847-1852.

La traduzione italiana è fatta sull'edizione inglese, curata da S. F. Starr, pubblicata nel 1972. Si tratta di un'edizione parziale, condensata, corrispondente a una terza parte dell'edizione originale tedesca. Contiene però i testi di particolare interesse per il lettore di oggi e allo stesso tempo è arricchita di utili note esplicative. La traduzione riporta anche le note. Il recensente, non avendo sott'occhi l'edizione di S. F. Starr si trova in difficoltà di fronte ad alcune inesattezze, che sono piuttosto da attribuire all'editore inglese che non al traduttore italiano.

Haxthausen nota (ed. originale, I, p. 338) l'influsso delle idee gnostiche in Russia, in particolare tra i settari. L'editore doveva specificare, di che gnosi si tratti, cioè della gnosi persiana ossia il manicheismo. Per illustrare lo stesso influsso adduce l'autorità di

G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1937. Ma Florovskij non menziona il problema discusso. Anche nel far corrispondere i termini ci sono inesattezze: Non conviene tradurre « Mönche » col termine « frati » (friars), essendo questo concetto sconosciuto al mondo bizantino-slavo che parla di monaci.

Il traduttore italiano, trascrivendo nomi o testi russi, conserva di solito la traslitterazione inglese. Idea poco felice che lascia perciò alcune perplessità nell'individuare l'originale russo.

Per esempio Haxthausen scriveva (vol. I, p. 369), che una setta pronuncia una specie di giuramento colle parole: « Jei, jei, jei, pravda » (in verità! in verità!). È un'espressione popolare (cf. Dal', *Tolk. slovar'*, 4 izd., 1912, col. 1288), basata sul linguaggio biblico (cf. Matteo, 5, 37). Ma la trascrizione inglese, adottata dalla traduzione italiana (p. 205: « zhe, zhe, zhe, pravda ») non ha senso.

In questo caso è stato il traduttore e commentatore inglese che ha reso più difficile il compito dell'editore italiano. Comunque, l'idea di pubblicare questa ricca scelta dell'opera di Haxthausen in italiano è molto buona, contribuendo efficacemente alla conoscenza storica del mondo russo.

J. Krajcar S.J.

Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, Vol. IV: 1691-1710, Analecta OSBM, series II, sectio III, collegerunt Athanasius G. Welykyj et Prophyrius B. Pidrutchnyj O.S.B.M.; PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, 00153 Roma, 1976, pp. xv+348+7 plates.

The published documents embrace a period of 19 years of great consequence for Ukrainian and Belorussian ecclesiastical history, second only to that of the Union of Brest. In the time under consideration three Orthodox bishops, of Lviv, Przemyśl and Luck by different and separate ways joined the Catholic Church.

Many documents concern Inokentij Ivan Vynnyc'kyj and are of value in spite of the excellent monograph published recently by Borys I. Balyk, *Inokentij Ivan Vynnyc'kyj*, Rome 1978.

Less numerous are the letters of Joseph Šumlans'kyj; some of them were already used by N. Andrusiak, *Jozef Szumlański, pierwszy biskup unicki lwowski* (1667-1708), Lwów 1934. He used also some material copied from the Roman archives and deposited in the Ukrainian National Museum in Lviv.

Only three letters of Dionysius Žabokryc'kyj, nominee for the see of Luck and Ostrog are published. One of them, as well as his canonical process conducted before the Metropolitan of Kiev, were published by Kurganovič, S. V., *Dionisij Žabokrickij episkop Luckij i Ostrožskij*, Kiev 1914.

Surprisingly enough Joseph John de Camillis a former student of the Greek College, Bishop of Mukačevo (though nominated Bishop of Sebaste), whose letters amount in the volume to 20, has not yet found his biographer.

The material of the book is not limited to letters of the Eastern bishops; there are dispatches of Roman authorities and communications of Latin prelates. Not all of them are edited for the first time. Some are reprinted from A. Hodinka (*Okmánytár*, Ungvár 1911); the editors tampered slightly with some letters, with the best will — to make the reading of some Latin and Italian texts comprehensible. Apparently they could not consult the originals.

The editors' heuristic talent and zeal are admirable, their technique of editing good. There are some explanatory footnotes; their choice is, however, not satisfactory. Cardinal Kollonich, a rather known figure is mentioned twice in the explanatory notes. The references to other important persons are omitted. The editors publish 26 letters of Cardinal Barberini to the Italian Jesuit M. Vota, confessor to Jan Sobieski; Vota had a part in the Union negotiations. A short informative note would not have been out of place.

At the meeting of the Propaganda on 14 July 1695 there was discussed the complaint of de Camillis that the procurator of the Basilian order in Rome Polykarp Fylypovyč sold as waste paper 700 copies of the book de Camillis had printed in Rome at his own expense. Here the editors could have made a reference to Legrand E., *Bibliothèque Hellénique*, t. Ve, Paris 1903, p. 109-114, containing a description of the book in question. The complaint itself cannot be taken at face value. De Camillis' book 'a vita divina' is not scarce in Roman libraries; the Pont. Oriental Institute holds one copy too.

Many geographical names or even common terms call for a brief comment. The Bishop of Mukačevo is pleased that he harvested in 1691 40 'cubuli' of grain. The term 'cubulus' is not a frequent word and requires a brief note. This measure of agricultural products was used mostly in Hungary (cf. Albert Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnholti 1975, p. 266).

These are minor flaws. The volumes of the documents illustrating Ukrainian history look more and more impressive as they grow in number.

J. Krajcar S.J.

Paul Robert Magocsi, *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus (1848-1948)*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, pp. xvi+640.

Questo libro si occupa di una delle meno conosciute aree di Europa. Si tratta della Rutenia Subcarpatica, che prima del 1918 apparteneva all'Ungheria, nel periodo 1918-1939 alla Cecoslovacchia,

poi negli anni 1939-1945 di nuovo all'Ungheria, e finalmente dal 1945 è divenuta « Distretto transcarpatico » della Repubblica Socialista Sovietica Ucraina, nell'ambito dell'URSS.

Non è una storia completa. Difatti, dopo aver tracciato in un capitolo sintetico la storia del periodo precedente il 1848, l'autore tratta *ex professo* del secolo 1848-1948. Ma neppure in questo caso è storia esauriente, difatti si esamina solo la formazione dell'identità nazionale dei Ruteni subcarpatici. L'oggetto primario ed esclusivo è dunque la storia politica e culturale. Alla storia religiosa l'autore dedica un breve capitolo (pp. 178-187), esponendo il ruolo della Chiesa nella formazione dell'identità nazionale. Siccome però il clero di quel popolo ebbe importanza decisiva nella storia, diversi rappresentanti del clero sono menzionati quasi in ogni pagina, ma sempre in una prospettiva politica.

La storia vera e propria scritta dall'autore è compresa nella prima parte del libro (pp. 1-275) che non occupa neanche la metà del libro. Essa è basata sulle ricerche archivistiche in Ungheria ed in Cecoslovacchia, su un'ampia letteratura e sui colloqui con alcune personalità che hanno recitato una parte importante nella recente storia. Le note molto numerose non si trovano in calce al rispettivo testo, ma sono relegate nelle pagine 359-463. Alla fine del volume si trova una ricchissima bibliografia ragionata, comprendente 2279 unità. I titoli delle opere apparse in scrittura latina sono riprodotti tali quali; i titoli delle opere in scrittura cirillica sono traslitterati secondo il sistema usato dalla « Library of Congress ».

Il volume è corredato di quattro Appendici. Nella prima l'autore esamina il problema della nomenclatura del territorio e del popolo in questione. La seconda è un dizionario biografico dei personaggi importanti di questa storia nel secolo XX. Nella terza appendice si riportano esempi di lingua usata negli scritti dei Ruteni subcarpatici. Ciò è importante, dato che il problema linguistico fu un problema molto sentito in quel contesto nell'ultimo secolo. Finalmente la quarta appendice riporta alcune statistiche.

Dalla trattazione dell'autore risulta, che fra i Ruteni subcarpatici emersero nell'ultimo secolo cinque tendenze diverse per quanto riguarda la formazione di un'identità nazionale, e cioè: ungherese, slovacca, russa, ucraina e rutena (o rusina). Le prime quattro non avevano lo scopo di formare una nazionalità propria, ma di appoggiarsi alle altre più grandi. Solo la quinta — la rutena — intendeva formare una nazionalità propria. La tendenza ungherese fu sostenuta dal governo fino al 1918, e negli anni 1939-1945. La tendenza slovacca era provocata dal fatto, che una parte dei Ruteni viveva mescolata fra gli Slovacchi. Le altre tre rimasero in lizza specialmente nel periodo tra il 1918 e il 1938, e nessuna di loro riuscì ad imporsi. Finalmente nella conclusione l'autore traccia l'attuale situazione: nell'URSS fu imposta la tendenza ucraina; nella Cecoslovacchia si è affermata la tendenza slovacca; solo presso un piccolo gruppo di emigrati in Jugoslavia prevalse la tendenza rutena (o rusina).

È ammirevole l'erudizione con la quale l'autore usa l'enorme bibliografia. Quasi ogni sua affermazione viene corroborata con citazioni in nota. Ciononostante mi permetto rilevare qualche inesattezza. Per quanto riguarda l'origine della diocesi di Mukačevo, l'autore si allinea con coloro che la fanno risalire al sec. XI (p. 21), ma non adduce prove in proposito, nè credo ne esistano affatto. A p. 25 dice, che cominciando con il 1740 si manifestarono insurrezioni di carattere sociale, nelle quali « molti sacerdoti e contadini Ruteni ritornarono all'ortodossia ». Anche questo non risulta dalle fonti; al contrario il vescovo Manuel M. Olšavsky in una relazione inviata a Roma nel 1759 dice, che nel suo territorio non ci sono ortodossi. A p. 69 l'autore menziona Gyula Drohobeczky ma ne conosce solo la data di nascita, 1853. Sono in grado di completare i suoi dati biografici: egli è stato nominato vescovo di Križevci nel 1889; ha rinunziato nel 1920; è morto nel 1934. Non sono esatte le date riguardanti il vescovo István Novák (1879-1920) di Prešov. Difatti egli è morto nel 1932; nè quelle di Antal Papp (1867-1924) di Mukačevo, il quale è morto nel 1945. Aggiungo ancora una osservazione generale. Attraverso l'intero libro appare una preferenza dell'autore per la lingua ungherese; ai toponimi slavi aggiunge in parentesi la forma ungherese, ma non viceversa, mentre i nomi delle contee li dà solo in lingua ungherese.

Quest'opera, che è la più voluminosa intorno ai Ruteni Subcarpatici, si deve considerare senz'altro la più importante. L'autore e l'editore meritano ogni riconoscimento.

M. LACKO S.J.

Angelo TAMBORRA, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917*, Biblioteca di Cultura Moderna 799, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. XI+272.

The book is a fascinating study of Russians who of their own will preferred exile to their own country. The attraction Italy exerted on them was not linked so much to classical or artistic reminiscences, nor to the beauty of the Italian countryside, but mainly to the social and political climate of Italy. They found in Italy where Giolitti's progressive and liberal activity was taking the lead, what was missing in Russia: freedom. Almost all of them were revolutionaries of different shades and their controversies degenerated often into deep schisms. Attention is focused on Lenin, guest of Gorky in Capri in 1908 and 1910. Other prominent names emerge: E. A. Ananin, V. M. Černov, A. V. Lunačarskij, G. V. Plechanov and others.

The author perused books, pamphlets and journals of the period, undertook a systematic exploration of the archives in Rome, Naples, Genova and other cities, examining police records, as well as the correspondence and communications of state authorities and administration. In this way frequently a more exact picture than that

presented in previous reports emerged on certain problems, e.g. on the Russian school in Capri.

The book belongs to the history of Italy as well as to the history of Russian socialism. Some light is thrown on the Polish problem and on the prehistory of the fascist movement: the socialist Mussolini was on good terms with Russian revolutionaries.

The exiles were political non-conformists. Religious non-conformity is represented by Vladimir Nikolaevič Zabughin, a *bogoiskatel'* who joined the Catholic Church. He was a student of Renaissance culture and gave lectures at the university of Rome.

J. Krajcar S.J.

Niko Zuzek, *Razões da recuse do Grão Principado de Moscou à União Florentina*, Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo 1976, pp. 249.

The content of this book gives more than the title promises. It deals not only with the motives that guided Basil II, Grand Prince of Moscow (1425-1462) in his violent actions against the Union between the Greeks and Latins at the Council of Florence (1439), but explains thoroughly their historical background. The author explains — and in this he shows much historical sensibility — the genesis and growth of mutual alienation and hostility between the Eastern Slavs and the Latin West, due to the instigation of the Greeks, the isolation of East Slavic Christianity already before the great Mongol invasion and the inroads of the Teutonic Order into Slavic territories. The topic itself deserves particular attention: the Council of Florence was the only ecumenical gathering in which the Eastern Slavs took part officially. The Metropolitan of Kiev Isidore, Greek by birth, residing in Moscow, signed the bull of Union.

The work is primarily a commentary on the Muscovite sources, in particular those written on the occasion of the Council of Florence. Two of them merit a special examination and are translated by the author into Portuguese and supplied with explanatory notes. First comes the Itinerary of the Metropolitan Isidore (p. 175-199) composed by an unknown Muscovite, probably a layman; it describes the journey of Isidore from Moscow, which he left on 8 September 1437, to Ferrara, which he reached within a year's time. There follows the enumeration of Greek metropolitans present at the Council, the description of some curiosities in Ferrara and Florence; to theological discussions, for which the Muscovites were quite unprepared, are found but modest allusions. The account about the return journey is short and most manuscripts stop with the arrival of Isidore in Buda in Hungary. N. Zuzek is acquainted with the longer recension of the Itinerary that describes also the journey from Buda to Suzdal; it was published by N. A. Kazakova and more recently by the re-

viewer. This section is, however, omitted but the author promises to return to this text on some later occasion.

Other information about the Council of Florence comes from the pen of Simeon, a priest from Suzdal' (p. 201-222). The pamphlet is full of bias and ill-feeling, yet, as often happened, flawed and false writings had frequently greater impact on men's minds than fair and objective works. In Simeon's tale we touch the roots of the presumptuous theory "Moscow – third Rome". Its third recension was inserted into the official chronicles and so became the official view of the Union of Florence until the most recent times.

The last pages of the book indicate sources and pertinent bibliography. The reader will appreciate the author's patience and heuristic talent, because they concern material rather scarce even in large libraries of Europe and North America.

J. Krajcar S.J.

Syriaca

Paulus Bidary, *Selected articles and poems*, Syriac Academy Publications, Bagdad 1977, 92 p.

L'abbé Būlus Bīdārī est né à Bīdār, près de Zāḫū, en 1887. Prêtre en 1912, il s'installa peu après en Syrie, et ne retourna en Irak que peu avant sa mort, qui eut lieu en septembre 1974. Il laissa de petites œuvres éditées, et beaucoup d'inédits.

Le Père Albert Abūnā, bon connaisseur de la littérature syriaque (c'est l'auteur de la grosse *Histoire de la Littérature Araméenne*, en arabe, Beyrouth 1971), fit un choix de sept pièces parmi ses œuvres: trois en prose, et quatre en vers. C'est cette anthologie qu'il présente au lecteur. Les deuxième, troisième et quatrième textes ont une saveur sapientielle particulièrement remarquable.

Le texte syriaque est transcrit d'une élégante écriture chaldéenne, largement vocalisée. L'ouvrage intéressera les étudiants et spécialistes de la littérature syriaque en général, et plus spécialement de la littérature syriaque néo-classique.

Signalons enfin que cet auteur, qui aurait dû figurer dans la *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin, de Gruyter, 1976) de Rudolf Macuch, n'y figure pas. Cet ouvrage permettra de combler une telle lacune.

Samir Khalil, S.J.

Chronicon Anonymum saec. VII (*e Chronica Minora* [sic]), translated into Arabic, with introduction and notes, by Rev. Peter HADDAD [= Buṭrus ḤADDĀD], Syriac Academy Publications, Bagdad 1976, 136 pp.

En 1889, Ignazio GUIDI publiait cette chronique dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Il la publia à nouveau dans le *C.S.C.O.* vol. 1 (p. 15-39 = syriaque) et vol. 2 (p. 13-32 = traduction latine) en 1903. Déjà, Theodor NOELDEKE avait traduit en allemand le texte en 1893, avec un commentaire; et en 1902, Jean-Baptiste CHABOT en donna une traduction française partielle dans son *Synodicon Orientale*. Enfin, en 1939, Nina Vikt. PIGULEVSKAJA la traduisit intégralement en russe. Ces éditions et traductions montrent assez l'importance de cette petite chronique.

Cette traduction arabe est donc bienvenue. Mais l'auteur ne s'est pas contenté d'une traduction; il en donne une nouvelle édition. En effet, Ignazio Guidi ne connaissait que le *Vatican Borgia 82*, manuscrit assez récent. Depuis lors, on a signalé le *Vatican syriaque 599*, transcrit en 1871 et donc encore plus récent. Mais il existe un manuscrit plus ancien que ces deux, près d'Alqōš, au monastère de *Notre-Dame des Semences*, *sub nº 169*, qui contient (aux pages 291-301) notre chronique. C'est ce manuscrit qu'édite le Père P. Haddad, qui reproduit la photographie d'une page (à la page 10).

Après une brève introduction, l'auteur édite à nouveau la chronique (p. 11-51) en caractères chaldéens; puis il la traduit en arabe, en l'annotant largement (p. 53-106). Aux pages 107-134 se trouvent les index, notamment celui des noms propres et celui des noms de lieu. On regrettera que l'auteur n'ait pas collationné les trois manuscrits, pour nous donner une édition définitive.

Cet ouvrage offre deux avantages, par rapport aux éditions ou traductions européennes. D'une part, l'abondance des index permet de tirer le meilleur parti possible de cette chronique. D'autre part et surtout, la très riche annotation fournit, pour chaque fait, de nombreux parallèles des chroniques syriaques et arabes.

SAMIR Khalil S.J.

Jacques Eugène MANNA, *Morceaux choisis de littérature araméenne*, 2 volumes (Mossoul, 1901, 360 et 458 pages) (reproduction anastatique, avec une trentaine de pages nouvelles d'introduction), Syriac Academy Publications, 2ᵉ éd. Bagdad 1977.

Ces deux volumes étaient épuisés depuis longtemps, et il faut être reconnaissant à la jeune Académie de Bagdad de les avoir réédités. L'Abbé Mannā, devenu évêque chaldéen en 1902, était un bon connaisseur de la littérature syriaque. Il est aussi l'auteur d'une grammaire syriaque; comme aussi d'un dictionnaire syriaque, réédité à Beyrouth en 1975. Il mourut en 1928. [Sur la vie et l'œuvre de J.

E. Mannā, voir Buṭrus Ḥaddād, *Min ruwwād at-turāṯ, Ya'qūb Awǧīn Mannā*, in *Qālā Sūryāyā* 13-14 (Bagdad, 1977), p. 7-17].

Ces textes sont divisés en 27 chapitres, classés chronologiquement (à l'exception du chapitre 20). Le volume premier comprend les onze premiers chapitres, tandis que le volume II comprend les seize derniers chapitres. Voici le contenu de ces chapitres:

1. Textes bibliques
2. Afrāhāṭ (mort en 346)
3. Saint Éphrem (mort en 373)
4. Mārūṯā (mort en 429)
5. Isaac d'Antioche (5e siècle)
6. Traité sur l'Eucharistie de Qūrlūnā (début du 5e siècle)
7. Textes liturgiques
8. Narsaï (mort en 503)
9. Jacques de Saroug (mort en 521)
10. Jean l'Asiate (mort en 585)
11. Īšū'yāb de Ḥadyāb (mort en 659)
12. Isaac de Ninive (fin du 7e siècle)
13. Jacques d'Édesse (mort en 708)
14. Timothée Ier (mort en 823)
15. Thomas de Marga (9e siècle)
16. Ḥunayn Ibn Isḥāq (mort en 873)
17. Antoine le Rhéteur (mort vers 840-850)
18. Élie évêque d'al-Anbār (10e siècle)
19. Emmanuel Bar Šehārī (mort en 980)
20. Philoxène de Mabboug (mort en 523)
21. Elie III Abū Ḥalīm (mort en 1190)
22. La *Cause des causes* de Jacques d'Edesse (ou de Bar Hebraeus)
23. Gurguis Wardā (mort vers 1300)
24. Ḫāmīs al-Qardāḥī (13e siècle)
25. Ibn al-Ma'danī (mort en 1263)
26. Bar Hebraeus (mort en 1286)
27. Ebedjesus de Nisibe (mort en 1318).

Comme on peut s'en rendre compte, cette anthologie couvre non seulement la période classique de la littérature syriaque, mais encore la période médiévale, souvent négligée en Occident. Surtout, l'anthologie présente des genres très variés: textes bibliques, liturgiques, patristiques, dogmatiques, historiques, scientifiques, poétiques, mystiques, etc. Par là, l'auteur situe la littérature syriaque à sa vraie place: une langue et une littérature de civilisation, et non pas seulement une littérature religieuse.

L'édition est superbe. Le texte est *entièrement vocalisé* et imprimé *en gros caractères chaldéens*; la ponctuation est abondante. La reproduction anastatique est parfaite, comme aussi le papier utilisé.

Tous ces avantages, tant de fond que de forme, font de cet ouvrage un *excellent manuel de lecture à l'usage des syriacisants*, qui serait à recomander aux Universités et bibliothèques orientalistes.

Samir Khalil S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Paul J. ALEXANDER, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Variorum Reprints, London 1978, pp. 360.

La tematica svolta in questi sedici contributi, pubblicati già tra il 1940 e il 1977, non è unitaria; l'A. spazia nei campi più disparati della bizantinistica: dalla critica testuale e dalla storiografia alla ricostruzione di avvenimenti storici più o meno importanti. Ciò che colpisce il lettore è la molteplicità degli interessi dell'A. e la disinvoltura con cui sa muoversi nei vari campi in cui gli tocca lavorare caso per caso. Comunque si nota subito che il suo forte sta principalmente nell'analisi storico-filologica, grazie al suo invidiabile dominio non solo della lingua greca e latina, ma anche alle sue conoscenza di lingue slave ed orientali; cosa poi tutt'altro che frequente in un americano d'origine non italica, tra le lingue moderne pare che l'A. possegga bene anche l'italiano.

I sedici contributi sono distribuiti in tre gruppi. Dal I al VI si tratta dell'ideologia e della prassi di Bisanzio a proposito di imperatore e di impero; fra i sei contributi due sono dedicati a temi poco frequentati: la biografia secolare bizantina nei suoi rapporti con l'agiografia, e le relazioni tra Papato, clero bavarese e i Santi Cirillo e Metodio. Gli studi VII-X riguardano idee ed episodi della lotta per le Immagini. Il gruppo ultimo e più numeroso, XI-XVI, è consacrato alla tematica in cui l'A. s'è acquistati più meriti: la letteratura apocalittica o chiliastica bizantina. Non a caso egli è stato il primo editore del testo greco della « profezia » attribuita alla Sibilla Tiburtina. È istruttivo, fra l'altro, vedere come egli sappia utilizzare i testi di tale letteratura per illustrare le vicende storiche.

C. CAPIZZI S.J.

Bertrand BOUVIER, *Le Mirologue de la Vierge*. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La chanson populaire du vendredi saint. (= Bibliotheca Helvetica Romana, XVI). Rome, Institut suisse, et Genève, Librairie Droz, 1976, XII-366 p.

L'opera è consacrata al « compianto della Vergine », canto popolare greco largamente diffuso a Cipro, nelle isole del Dodecanneso

e presso le popolazioni greche dell'Asia Minore. La sua origine sarebbe da collocare nelle isole orientali dell'Egeo. Pur non avendo carattere propriamente liturgico, il « Mirologhion » era generalmente cantato dalle donne in chiesa o sul sagrato, il venerdì santo.

Nella prima delle tre parti che costituiscono l'opera, l'Autore espone l'elenco delle versioni, la loro diffusione geografica, il contesto e le circostanze nelle quali veniva eseguito, i testimonii della tradizione orale e la parte che vi ebbe la Chiesa (9-59). Segue, nella seconda parte, il testo greco di dieci varianti provenienti da regioni diverse con la rispettiva traduzione francese (63-117). Nella terza parte troviamo un'analisi accurata dei varii ' temi ' i quali vengono confrontati con altri elementi del folklore greco (121-297). L'opera di B. Bouvier si conclude con uno studio musicale di Samuel Baud-Bovy sul canto del « Mirologhion », con la notazione di diverse varianti. Seguirà un secondo volume per il quale l'Autore ha già raccolto il materiale e che sarà consacrato ai precedenti letterarii del « Mirologhion ».

P. Stephanou S.J.

M. Chiodo D'Onza ed E. Panattoni, (a cura di), *Alessandro Magno e l'Oriente* (*Gli uomini e le loro istituzioni, Antologie storiche monografiche*, n. 38), G. D'Anna, Messina-Firenze, 1977, Pp. 198.

Il presente volumetto appartiene ad una collana che rappresenta uno strumento di lavoro scientifico di grande utilità pedagogica. Sul suo scopo generale, che vale anche nei riguardi del nostro libro, si dice:

« Ciascuno dei volumetti non costituisce una trattazione storica organica di un argomento ma presenta una raccolta delle pagine essenziali degli storici contemporanei delle più diverse tendenze ideologiche e una raccolta dei principali documenti coevi intorno all'argomento prescelto, tali da offrire ai giovani non un giudizio o un criterio interpretativo già concluso ma le tesi e la problematica più antica e recente su ciascuno dei temi. A tal fine la scelta antologica è preceduta da opportune introduzioni tendenti a " fare il punto " sulla questione. Dove sia necessario le note e le premesse permettono di affrontare i testi con i sussidi e le nozioni indispensabili ».

I testi scelti dalle autrici permettono al lettore di prendere un primo contatto, rapido e sicuro, con gli storici antichi e moderni di Alessandro Magno, almeno i più significativi. Ai lettori del *OCP* sarà di particolare interesse il quinto e ultimo capitolo « La leggenda di Alessandro in Oriente » (tradizione giudaica, siriaca, copta, musalmana, persiana, etiopica), pp. 175-89.

G. Nedungatt, S.J.

Pierre Corcket C. M., *Le Liban dans la Bible*, « Cahiers de la Terre Sainte », Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 96.

Quattro capitoli, preceduti da una lettera del Patriarca maronita all'A. e seguiti da un indice biblico.

Il Libano è citato esplicitamente molte volte nell'Antico Testamento. Sia nel Pentateuco: nei Numeri e nel Deuteronomio. Sia nei libri storici: in Giosuè, nei Giudici, nel secondo di Samuele, nel primo e nel secondo dei Re, nel secondo delle Cronache, in Esdra e in Giuditta. Sia nei sapienziali: nei Salmi, nel Cantico dei Cantici e nell'Ecclesiastico. Sia nei profeti: in Isaia, in Geremia, in Ezechiele, in Osea, in Nahum, in Abacuc, in Daniele e in Zaccaria. L'A. ricostruisce, attraverso questi testi biblici, una specie di storia sacra del Libano nella quale Mosè, Giosuè, Salomone, la regina di Saba, la vedova di Sarepta figurano fra i personaggi, oltre ai famosi cedri del Libano. Questi, sono citati più volte dalla Scrittura, ma la loro descrizione più bella ne è data da Ezechiele 31,2-16 (pp. 66-68).

L'ultimo capitolo cerca nel Nuovo Testamento allusioni al Libano, anche se indirette e controverse, come quelle su Cana e sul luogo della Trasfigurazione. L'A. ne trae spunto per considerazioni spirituali su questa terra del Libano, benedetta da Dio e amata dai suoi abitanti, i quali non cessano di incontrarvi da secoli gioie ed eventi tragici, senza perdere la speranza in tempi migliori.

V. Poggi S.J.

Pier Angelo Gramaglia, *L'uomo della Sindone non è Gesù Cristo*. Un'ipotesi storica fondata su documenti finora trascurati. In appendice: Carlo Papini, *Storia ignorata delle Sindoni rivali*, Torino, Claudiana Editrice 1978, pp. 88.

L'A. incomincia il suo lavoro confrontando la Sindone di Torino con l'esegesi biblica. Per lui l'ipotesi che sia il lenzuolo che ha avvolto il corpo di Cristo nel sepolcro non è conciliabile con i Vangeli (pp. 10-11). Quanto alla letteratura apocrifa, in essa « non emerge mai la semantica di un lungo lenzuolo » (p. 46).

Dalla Bibbia e dagli Apocrifi, l'A. passa alla letteratura patristica. Egli, che è professore di patrologia, esclude che nella omiletica e nei resoconti di viaggi in Terra Santa si parli dei panni funerari di Cristo prima del secolo settimo. Braulione, citato dai sindonologi per dimostrare che la sindone di Torino era nota prima di quell'epoca, è invece testimone della tesi opposta. « In sostanza Braulione documenta con chiarezza che verso il 650 nessun pellegrino e nessun documento conosce l'esistenza dei panni funerari di Cristo » (p. 63). Solo verso il 670 inizia la loro ' scoperta ' (p. 64). Quindi « nessun testo portato dai sindonologi per documentare l'esistenza della sindone di Torino prima del secolo settimo regge alla critica » (p. 76).

Smantellata così l'ipotesi che ritiene Cristo l'uomo della sindone di Torino, l'A. formula una nuova ipotesi: dato che nel secolo settimo, epoca della ' scoperta ' dei panni funerari di Cristo, ci furono in Palestina varie crocifissioni, l'uomo della sindone di Torino è piuttosto un crocifisso di quell'epoca.

Il libro, di livello divulgativo, ha un confessato intento di « verifica » della propaganda ufficiale in margine alla ostensione della sindone e del congresso sindonologico di Torino del 1978. Tale propaganda ufficiale avrebbe « toccato autentiche forme di manipolazione di alcuni documenti storici per farli diventare prove scientifiche a favore della sindone » (Introduzione, p. 7). Noi non siamo sindonologi e non ci sentiamo toccati da tale verifica. Comunque la dialettica usata non ci convince. Circa il NT l'A. distingue nettamente sindone, sudario e bende. Ma altrove pretende che sindone sia sinonimo di tovaglia e venga tradotta dal latino sudarium (pp. 69-70). La sua ipotesi che identifica l'uomo della sindone torinese con un crocifisso del secolo settimo non è più probabile dell'altra ipotesi che lui esclude tassativamente. In realtà all'A. fa velo l'apriori del suo giudizio negativo sulle reliquie, siano autentiche o meno. Ma allora era meglio scrivere un trattato contro le reliquie.

V. Poggi S.J.

Gioacchino Patti, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 2-vi-1979 – E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

OCP 45 (1979) 245-266

Προσφέρομεν τὰ ἀντίτυπα ... und:
Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος

Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers

I. Teil: Das Zeugnis der frühchristlichen und der byzantinischen Anaphora

Die beiden Zitate aus der Basileios-Anaphora und dem Gebet zum Großen Einzug der byzantinischen Liturgie mögen zwei inhaltliche Schwerpunkte von Aussagen zur Eucharistiefeier unterstreichen, denen ein Teil meines Buches "Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung" (1) gewidmet war. Inmitten eines vielfältigen, insgesamt positiven Echos (2) rief diese Studie jedoch auch die dringende Anfrage vonseiten mir besonders verbundener theologischer Lehrer hervor (3) und zwar in einem Punkte, in welchem der Autor am wenigsten Zweifel erwecken (und bestehen lassen) möchte. Eine Studie, die sich als katholischer Entwurf einer "eucharistischen Ekklesiologie" mit vielen Konsequenzen für die Verkündigungs- und Leitungsstruktur der Kirche bekennt, muß es sich nicht nur gefallen lassen, sondern geradezu fordern, daß sie daran gemessen wird, wie sehr sie das eucharistische Mysterium selbst, aus dem die Kirche lebt und sich auferbaut, unverkürzt und überzeugend zur Geltung bringt. Und alle Impulse für einen Brückenschlag etwa in der Epiklese-

(1) H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 39), Paderborn 1976 (zit.: *Glaubenseinheit*).

(2) Vgl. die Besprechungen von: K. Gamber (ThRv), H.-B. Meyer (ZkTh), H. Biedermann (OstkSt), H. Petri (ThGl), W. Beinert (ThPQ), J. H. Emminghaus (BibLit), D. E. Moeller (QLP), W. G. Tillmans (*Bijdragen*) u.a.

(3) B. Schultze: OCP 44 (1978) 273-308, bes. 278-295 (zit.: OCP); H. Biedermann: OstkSt 27 (1978) 61-63, bes. 62.

frage und für ein ökumenisches Amtsverständnis wären vergebens, wenn sie mit einem Dissens gegenüber der Orthodoxie im eucharistischen Opferverständnis erkauft würden.

Der Versuch einer Strukturanalyse kirchlicher Gemeinschaft aus den ursprünglichsten Handlungs- und Sprachstrukturen der Eucharistiefeier mußte freilich jenes Spiegelbild hirtenamtlichen und gemeindlichen Tuns minuziös erfassen, das in den mit "Danksagen" und "Darbringen" bezeichneten Vorgängen auch seine sprachliche Reflexion im Kern der eucharistischen Hochgebete seit Hippolyt (oder gar schon Justin) gefunden hat und staunenswert einheitlich in den liturgischen Traditionen überliefert ist.

Nun kann freilich das ständige Fragen nach dem genauen und ursprünglichen Sinn solch archaischer Textstücke in der jeweiligen Überlieferung leicht wie eine Fixierung wirken und die erbrachte Deutung des liturgischen Einzelvorgangs den Anschein einer starken Überbetonung seiner Eigenwertigkeit erwecken, — sofern die liturgischen Detailbilder (der Kap. 5-8) nicht mehr im Rahmen des zuvor grundsätzlich Gesagten (Kap. 2) gesehen werden.

1. *Die Realbedeutung der Kreuzesanamnese*

Erscheint in dem Bild, das die Studie von der liturgisch-symbolischen Gabendarbringung innerhalb der Anaphora und ihres Gesamtgeschehens entwirft, die Darbringung tatsächlich verabsolutiert und aus ihrer sakramentalen Verbindung mit dem eigentlichen Hohenpriester und der Opfergabe des eucharistischen Geschehens gelöst? Wie stellt sich die Einheit des Opfers Christi und der Kirche ihrem liturgiegeschichtlichen Ausdruck nach und theologisch grundsätzlich dar?

Schon Paulus sieht in 1 Kor 11,26 in der vom Herrn aufgetragenen Anamnesis und im καταγγέλλειν des Todes des Kyrios *die* Denk- und Verwirklichungskategorie, die Handlungs- und Sprachelemente beim Herrenmahl (4) mit dem gegenwartsmächti-

(4) Daß nach 1 Kor 11,26 Anamnesis und Todesverkündigung in der späteren Liturgie sich nicht nur im eucharistischen Hochgebet verwirklichen, sondern gerade in der Kommunion erst vollenden (worauf H. Biedermann, a.a.O. 62 hinweist) ist offenkundig. Zu beweisen war (Glaubenseinheit 21), daß "Essen" und "Trinken" in 1 Kor 11,26 nicht

gen Kreuzestod des Herrn verklammert. Seit frühester *nach*apostolischer Zeit wird innerhalb der Handlungsstruktur der Mahlfeier ein eigenes Moment der Darbringung (5): bezogen auf die Gabenspendung von Brot und Wein, geltend gemacht, dessen ethische Implikation und tatsächliche Voraussetzung freilich schon in dem Röm 12,1 geforderten Ethos existentieller Opferhaltung des christlichen Lebens und in dem von Paulus der Gemeinde (1 Kor 11) abverlangten brüderlichen Anteilgeben an den Spenden zum Mahle seine Wurzeln hat. Bei Justin werden eucharistischer Handlungs- und Sprachvollzug schon so umschrieben (6), daß innerhalb der zu dieser Zeit üblichen Danksagung bereits ein Text nach Art des Anamneseschlußstücks bei Hippolyt: "*offerimus* panem et calicem *gratias tibi agentes...*" (7) als Reflexion über die liturgische Verwirklichung der Anamnese von Tod und Auferstehung des Herrn (die im Anfangsteil der Anamnese genannt werden) vorauszusetzen ist.

Wie nun sind die genannten Momente: "Darbringen", "Danksagen" und Empfangen der Speise innerhalb der Verwirklichungsstruktur des Herrenmahles zu sehen, sodaß dieses sich

---

nur von der Kommunion gilt, sondern für die Grundstruktur des Mahles steht, dessen *Sprach*gestalt in der späteren Liturgie nun einmal das eucharistische Hochgebet ist. Der Begriff: sakramentale "Vollendung" im Fragezusammenhang der Konsekration meint doch nicht "Abschluß" der sakramentalen Feier, sondern "Vollendung" im patristischen Sprachgebrauch für die Wandlung.

(5) Frühestes Zeugnis: *Didache* 14, wo die Anspielung auf Mt 5,23 f. deutlich zeigt, von welcher Gegebenheit (nämlich der persönlichen Oblatio) die Qualifikation des "Brotbrechens" (14,1) als "*euer* Opfer" und (in Verbindung mit dem Sündenbekenntnis!) "reines Opfer" (14,1.2) ausgeht. — Die hier (und später oft) herangezogene Stelle Mal 1,11 (Opfer an jedem Ort, reines Speiseopfer) hebt ebenfalls die gemeindlichen Opfervoraussetzungen hervor.

(6) Vgl. (neben *Apol.* I, 65 u. 67) den *Dialog mit Tryphon* 41,1. Hier spricht Justin von einem im Hinblick auf die Todesanamnesis konstitutiven (ποιεῖν = sakrifiziell gemeinten?) Handeln am Brot, wobei "*zugleich* auch dankgesagt wird" (mit Angabe der Hauptthemen späterer Hochgebete).

(7) B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39), Münster 1963 (zitiert: Botte), 16.

als unzweifelhafte Erfüllung des Gedächnisauftrages Christi ([8]) erweist und mit dem rasch sich entfaltenden theologischen Sprachgebrauch "Opfer Christi" und "Opfer der Kirche" genannt werden kann?

Daß solches nur vom genuinen Anamnesebegriff und von der in neutestamentlicher Herrenmahlfeier verwirklichten Stiftung Jesu her zu entwickeln ist, betont in Kap. 2 meiner Studie bereits der Titel: "Das eucharistische Geschehen als Prinzip der Christusnachfolge und als Kundmachung des Todes des Herrn" ([9]) und ist durch die Wahl des realitätsbetonenden Wortes "Kund*machung*" zusätzlich akzentuiert. In diesem Kapitel wird von der "wirkmächtigen Gegenwart" des Todes des Kyrios in der Herrenmahlfeier gemäß 1 Kor 11,26 gesprochen, immer wieder auf die Hingabeworte "für euch" als Ausdruck einer unaufhebbaren "Relation von Kreuzesopfer und dessen liturgischer Aktualisierung" hingewiesen, die Zeichenhaftigkeit der gesamten Handlungsstruktur als "Sich-Hineingeben der Gemeinde in das Opfer Christi" gedeutet. Vom Eigenwert des gottesdienstlichen Tuns wird gesagt, daß es — obgleich als eigenverantwortliches gefordert —, doch mit der die Mahlfeier bestimmenden Wirklichkeit "von Gottes Gnade und Christi Opfer nicht verrechnet werden" kann.

Auch in der späteren Darlegung werden Tod und Auferstehung des Herrn als die zentralen Inhalte der Anamnese hervorgehoben um deren "liturgisch-sakramentale Verwirklichung" es beim Danksagen und Darbringen geht und wird die "volle Gegenwartsbedeutung der liturgischen Anamnesis" ([10]) betont, die im Sinne sakramentaler Gegenwart zu verstehen ist. Auch alles Bemühen um die konkreten Strukturen und Inhalte der Hochgebete mit ihrer zentralen Danksagung für Kreuzestod und Auferstehung

([8]) Vom Einsetzungsbericht auszugehen wird OCP 290 f., 294 u.ö. gefordert. Doch muß jede Exegese der Einsetzungsberichte im Hinblick auf das kirchliche Abendmahl über 1 Kor 11 führen und berücksichtigen, daß Christus nicht mehr der *sichtbar* gegenwärtige Gastgeber ist, dessen Tun bei der Feier des Letzten Abendmahls einen für dessen Verständnis wesentlichen Symbol- und Interpretationshintergrund in der heilsgeschichtlich einmaligen Todessituation hat.

([9]) *Glaubenseinheit* 20. (Ebd. 20-22 die im folgenden zitierten Stellen.)

([10]) Beide Stellen ebd. 42.

zielt in Verbindung mit der frühpatristischen Konzeption des "Eucharistierens" (d.h. des Konsekrierens mittels der konkreten Danksagung über die Gaben) gerade darauf ab, die zentralen Inhalte von Danksagung und Anamnese als die bestimmenden für die volle sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums zu erweisen.

Von hier aus erschließt sich leicht der Sinn zweier Sätze, die rein für sich genommen zugegebenermaßen mißverständlich sind ([11]): "Die Eucharistiefeier ist Opfer der Kirche nicht als Opferung des Leibes und Blutes des Herrn"; und: "Vielmehr handelt die Kirche, konkret die Gemeinde..., indem sie Brot und Wein spendet und an diesen Gaben ihre eigene Opfergesinnung darstellt, die ihr freilich nur aus der Kraft des Opfers Christi, und indem ihre Gaben zu dessen Zeichen werden, zum Heile gereichen kann". Hier ist nicht das Kreuzesopfer aus seiner sakramentalen Gegenwart im eucharistischen Geschehen auf eine nur allgemein verstandene soteriologische Grundbedeutung reduziert, sodaß es im eucharistischen Vollzug nur noch symbolisch bezeichnet wäre und die "Kraft aus dem Opfer Christi" im unspezifischen Sinne des Traktats "de gratia Christi" verstanden werden müßte. Vielmehr eignet der anaphorischen Darbringung (als durchgehender Handlungsstruktur, die dem Vortrag der Anaphora durch den Priester zugrunde liegt) die Bedeutung des *signum sacramentale*, welches nicht auf bloßes Vorhandensein von Brot und Wein und auf das Aussprechen nur der Deuteworte zu beschränken ist und dem die "Kraft des Opfers Christi" zukommt, gerade insofern Christus und seine Heilstat die eigentliche Wirklichkeit (*res sacramenti* und *res et sacramentum*) des sakramentalen Gesamtgefüges der Eucharistiefeier ist.

Ihre Aussage über das *Opfer Christi* aber macht die liturgische Anamnese, einem genuinen Sprachgesetz folgend, nicht in der Form des "offerimus..." (so daß zu lesen wäre: Wir opfern dir Leib und Blut Christi). Auf die Opferwirklichkeit Christi selbst zielt die Anamnese vielmehr in ihrem *Grundansatz* ab ("Wir vollziehen das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung..."), denn in diesem Textstück ist ja das paulinische Wort: "...so macht ihr den Tod des Kyrios kund" (1 Kor 11,26) entfaltet,

([11]) Ebd. 23 = OCP 278.

das sich seinerseits (von 1 Kor 11,25 her) als Interpretation des Anamnesisauftrags Christi selbst erweist.

2. *Die "offerimus"-Aussage der Anamnese und der zeichenhaft-sakramentale Vollzug*

Während die Kategorie der Anamnesis von der Bedeutung des Wortes her das gesamte eucharistische Geschehen (einschließlich seiner sakramentalen Vollendung) zu umspannen vermag, reflektiert die *offerimus* — (προσφέρομεν-) *Aussage* die *zeichenhafte* Verwirklichungsweise. — Ist dies von den konkreten Gabenbezeichnungen und/oder der Wortbedeutung des "offerimus" her zu beweisen; oder kann es in anderer Weise aus dem Geschehenszusammenhang und seiner Bezeugung erschlossen werden?

Mit Recht macht B. Schultze geltend [12], daß sich gerade in den Darbringungsaussagen der Anamnese zwei Aspekte verbinden: die Darbringung von Brot und Wein und die den Leib und das Blut Christi selbst umgreifende Fortsetzung und Erfüllung dieser Handlung. Tatsächlich ordnet der römische Kanon dem *offerimus* eine Vielzahl von Gabenbezeichnungen zu, die vom Wort her je für sich als symbolisch oder sakramental verstanden werden könnten und die der unmittelbare Textzusammenhang zwar nicht als eindeutig sakramentale erweist, die aber doch vom Konsekrationsverständnis des Kanons her als vor den konsekrierten Gaben auszusprechende vorausgesetzt werden und auf diese bezogen erscheinen.

In den προσφέρομεν-Aussagen der byzantinischen Anamnese finden sich ebenfalls Gabenbezeichnungen, deren reiner Wortsinn eine Beziehung auf schon konsekrierte Gaben nicht ausschließen muß. Doch ist für das Verständnis des Satzes der Chrysostomos-Anaphora: προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην ... λατρείαν von Röm 12,1 (λογικὴ λατρεία als existentieller Gottesdienst der Darbringung des eigenen Lebens, der von einem jedem Christen gefordert ist) eher die Bedeutung *eigener* Opfergesinnung (und deren Ausdruck in den Gaben Brot und Wein) nahegelegt. — Die Basileios-Anaphora wiederum verwendet an der entsprechenden Stelle den Ausdruck ἀντίτυπα, der in der Frühpatristik oft vom

(12) OCP 283.

vollendeten Sakrament gebraucht wird (welches ἀντίτυπον bleibt hinsichtlich des *heilsgeschichtlichen* Archetyps und der *eschatologischen* Erfüllung (13), der im 4. Jahrhundert aber eher eine Symbolwirklichkeit meint (die zunächst auf ihre *sakramentale* Erfüllung ausgerichtet ist). In diesem Sinn als eindeutig vorkonsekratorisch wird der Ausdruck ἀντίτυπον jedenfalls im Zusammenhang der spätpatristischen und der byzantinischen Epiklesetheologie aufgefaßt und kann freilich nur von der Epikleseform des späten 4. Jahrhunderts her und deren Interpretation in diesem Sinne erhärtet werden. — Gibt es nun von der Position der προσφέρομεν-Aussagen im Handlungs- und Sprachzusammenhang her einen Weg zur Erhebung ihres genauen Sinns?

Tatsächlich haben die Grundstrukturen der Hochgebete des 4. Jahrhunderts sehr viel schärfere Konturen in ihren *frühchristlichen* Wurzeln, wie sie bei Hippolyt deutlich und bei Justin wenigstens indizienhaft wahrzunehmen sind. In dieser entscheidenden nachapostolischen Zeit des 2. Jahrhunderts, in der z.B. die Trias der Ämter (Bischof, Presbyter, Diakon) sich in ihrem normativen Charakter für die spätere Amtsstruktur der Kirche gerade erst aus apostolischem Erbe gebildet hat, erhält auch die Eucharistiefeier in Sprache und Handlungsablauf ihre einzigartige Transparenz, in der zugleich das Amtsverständnis der Ursprünge im Zusammenwirken von Bischof, Presbyterium, Diakonen und Gesamtgemeinde mit frappanter Deutlichkeit in Erscheinung tritt.

Bei Hippolyt nun ist in diesem Zusammenwirken und in den Entsprechungen von Ordinations- und Eucharistiegebet geradezu eine Theorie der Konsekration abzulesen. Diese aber steht im Zusammenhang eben einer Anaphorastruktur, deren konsequente Weiterentwicklung die byzantinischen Hochgebete sind, und weist in Richtung einer Konsekrationslehre, wie sie der genuin-orthodoxen Epikleseauffassung eines Johannes von Damaskos und eines Nikolaos Kabasilas (14) tatsächlich zugrunde liegt.

(13) So bei Hippolyt (Botte 54).

(14) *Erklärung der göttlichen Liturgie*, 29-30 (PG 150, 428-437). Hier wird deutlich, daß die orthodoxe Epikleseauffassung nicht etwa menschlichen Gebetsworten die Macht der göttlichen Herrenworte zuschreibt. In der Kraft der von Christus *einst* gesprochenen Worte vollzieht sich auch heute die Wandlung, aber die *einst* gesprochenen Worte müssen als die *hier und jetzt* Wirklichkeit werdenden liturgisch manifestiert und in ihrer unverdienten Wirkung *erfleht* werden.

Somit verspricht die Erhellung der frühchristlichen eucharistischen Handlungs- und Sprachstrukturen auch Grundlagen in den Blick zu bringen, von denen her die erst spät verhärteten Positionen im Epiklesestreit zu überwinden sind. Bei Hippolyt ist allerdings das Epiklesetextstück, für sich genommen, als Konsekrationsepiklese leicht zu verkennen ([15]) und wird in diesem Charakter gerade durch die Verwirklichungsstruktur der Anaphora insgesamt gesichert, für deren Erfassung das "Danksagen" und der Oblationsvorgang (wie er im "offerimus panem et calicem" der Anamnese, sowie in der bischöflichen Grundfunktion des "offerre dona s. ecclesiae" ([16]) zur Aussprache kommt) entscheidend sind.

Das Wort "Danksagen" kann Hippolyt (wie schon Justin) transitiv im Sinne des späteren "Konsekrierens" verwenden, was am deutlichsten zum Ausdruck kommt, wenn Hippolyt sagt: "der Bischof eucharistiert das Brot zum ἀντίτυπον des Leibes Christi, den Mischwein aber zum ὁμοίωμα des Blutes, das vergossen wurde für alle, die an ihn glauben" ([17]). — Der Oblationsvorgang aber, der in Fortsetzung der Gabenspende der Gläubigen ([18]) von Bischof und Presbyterium (unter Handausstreckung über die Gaben) hirtenamtlich am Altar weitergeführt und voll-

([15]) Bis zur Erhärtung der Textrekonstruktion von B. Botte (17) wurde im Anschluß an die Bitte um die Geistsendung auf die Gaben durchweg gelesen: "des omnibus qui percipiunt sanctis" (= Dativ von *sancti*). Die richtige Lesart ergibt den Sinn: *de sanctis* (von *sancta*, τὰ ἅγια) und macht den Sichtwandel seit der Anamnese deutlich: die *dona ecclesiae* werden infolge der Herabkunft des Geistes selbst "das Heilige" genannt (vgl. Kyrill, 5. *Mystagogische Katechese*, 7: "Denn alles, was der Heilige Geist berührt hat, das ist geheiligt und verwandelt").

([16]) Botte 8. — Die Wendung steht in Parallele zu den anderen Grundaufgaben des Bischofs: "pascere gregem sanctum", "primatum sacerdotii exhibere" und "dimittere peccata". Somit ist ein sakramental effizientes "offerre" gemeint, aber nicht, wie zu zeigen ist, im Sinne der Opferung des Leibes Christi, sondern im Sinne des späteren "consecrare" (durch die Oblationsvollendung und die Danksagung des Bischofs als umfassende Konsekrationsform).

([17]) Botte 54.

([18]) Die Diakone sind durch das Überbringen der Gaben an den Bischof Mittler im Prozeß von der Gabenspende der Gläubigen hin zur bischöflichen Vollendung der Oblation. Der Satz (Botte 10): "illi (= episcopo) vero offerant diacones (sic!) oblationes" (der in dieser Formulierung eher an ein "Offerieren" gegenüber einem menschlichen Empfän-

endet wird, ist die dem "Eucharistieren" genau zugrundeliegende Handlung (was die Parallele: "*offerimus* panem et calicem *gratias tibi agentes*" in der Anamnese zusätzlich bekundet). Wie Hippolyt nun dem sprachlich-zeichenhaften εὐχαριστεῖν eine konsekratorische Wirkung zuerkennt, so ist es (analog zum oben angeführten Zitat über das "Eucharistieren") auch möglich zu sagen: der Bischof bringt die Gaben des Volkes dar, bis der Heilige Geist erfleht ist und sie "das Heilige" genannt werden können. Wie nämlich die *Epiklese die Vollendung des Danksagens* (im engeren Sinne) markiert, so ist sie auch der *End- und Zielpunkt der Oblation*. Zwar wird auch nach der Epiklese Gott gepriesen, aber das Eucharistieren der Gaben ist beendet. Ebenso ist nach Vollendung der Oblation Opferwirklichkeit, aber eben als das Handeln dessen, der *sich selbst* (19) ein für allemal dargebracht hat.

Betrachtet man den Weg des "Darbringens" und "Danksagens" bis hin zu seiner Vollendung, dann tut sich zwischen dem, was in der Aussage "offerimus panem et calicem" reflektiert wird (20), und dem, was die Gemeinde eigens und inständig von Gott erfleht und was von ihr im sprachlichen Medium der Epiklese

---

ger, als an ein Darbringen an Gott denken läßt), *andererseits* die eigene Erwähnung des diakonalen "offerre" im Diakonenweihegebet (Botte 26) und *drittens* die Schlüsselstellung des Wortes im Anamnesetext zeigen, wie offen die reine Wortbedeutung von "offerre" ist. (Vgl. R. Berger, *Die Wendung 'offerre pro" in der römischen Liturgie*, Münster 1964 — zitiert: Berger —, bes. 36-69). — Die jeweils realisierte Wortbedeutung muß deshalb aus dem Kontext und der Handlungsstruktur erschlossen werden.

(19) Dieser Perspektive entspricht es, wenn der Danksagungsteil, in dem Heilstod Christi und Abendmahl verbunden werden, betont: "Qui cumque traderetur *voluntariae* passioni...". — Noch akzentuierter die Chrysostomos-Anaphora: τῇ νύκτι ᾗ παρεδίδετο μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου ...

(20) Daß mit dem "offerimus panem et calicem" noch nicht ein eigentliches "Opfern" im Sinne des Mitopferns mit Christus in sakramentaler Vollgültigkeit gemeint ist, dafür spricht: 1. die Gabenbezeichnung "Brot und Kelch", 2. die von der Wortbedeutung her geringe Eignung des "offerre", einen realen Opfervollzug im Sinne von "immolare" zu bezeichnen (trotz eines vorgegebenen griechischen προσφέρομεν des προσφορά /*oblatio*-Begriffs in Hebr und der im 3. Jahrhundert beginnenden christlichen Bedeutungsentwicklung von "offerre": vgl. Berger ebd.), 3. die strukturelle Position innerhalb der Anaphora, die den *Weg ins eigentliche Opfer* markiert.

als Gottes Heil und das sich selbst ihr schenkende Ziel dieses Weges erfahren wird, eine Wirklichkeitsdifferenz auf, die theologisch bedacht werden muß. In den Kategorien der Sakramententheologie ist dies die Wirklichkeitsdifferenz zwischen der liturgischen Setzung des sakramentalen Zeichens ([21]) und der dadurch gegenwärtig gesetzten Wirklichkeit selbst. Nun ist aber die Liturgie die Konkretgestalt des sakramentalen Zeichens und seiner bewirkenden Kraft. Deshalb kann die sakramentale Verwirklichung nur nach der Liturgiestruktur selbst und gemäß ihrem wesentlichen Handlungs- und Sprachprozeß verstanden und bemessen werden.

Daß das Wandlungsgeschehen (im dogmatischen Verständnis der *conversio substantialis*) selbst nicht in Stufenfolge gedacht werden kann, steht dazu nicht im Widerspruch ([22]). Denn nur in Verbindung mit dem scholastischen Verständnis einer aus wenigen Worten bestehenden "forma sacramenti" verlangt die "conversio substantialis" auch einen *äußerlich eindeutig fixierbaren* Augenblick der Wandlung ([23]). Ausdrucksvollem menschlichem Sprechen dagegen und der ihm eigenen Sinnerfahrung (und dies gilt auch für den liturgisch sakramentalen Vollzug, der in menschliche Sprache eingebunden ist!) widerstrebt es, einen ganzheitlichen Sprachausdruck in lediglich punktuell zu erfassende Sinnkonzentrate und bloßes sprachliches Umfeld zu zergliedern (wie es bei den restriktiven scholastischen *materia-forma-Festsetzungen* geschieht). Die Stiftung Jesu selbst verlangt kein solches Verständnis der Abendmahlsvorgänge, wie es in der scholastischen Konsekrationslehre vorausgesetzt wird. Das Argument, mit dem Thomas den Charakter der *forma sacramentalis* ausschließlich auf

([21]) Das gut scholastische Prinzip: *sacramentum est in genere signi (symboli)*, das in Trient (sessio XIII, cap. 3) ausdrücklich auf die Eucharistie Anwendung findet, sollte es nicht schwer machen, einen *liturgischen Symbolisierungsprozeß* (als welcher das "offerre" unter "eucharistia" erscheint) als *sakramentale Zeichensetzung* wiederzuerkennen.

([22]) Dies wird OCP 294 vorausgesetzt.

([23]) So folge ich Thomas hinsichtlich seiner Aussage (*S.th.* 3, q. 75, a. 7): "substantia corporis... non suscipit magis neque minus", fasse aber die daraus gefolgerte "conversio instantanea" (ebd.) nicht als augenblickshafte im Sinne äußerer Feststellbarkeit, denn diese hängt ab von der Auffassung einer auch in einem einzigen Augenblick vollziehbaren "applicatio formae sacramentalis".

die Deuteworte begrenzt, da allein schon aus *ihrer* Wortbedeutung und Logik die Realpräsenz zwingend zu folgern ist ([24]), läßt sich exegetisch nicht halten. Tatsächlich nämlich ist ihre realpräsentische Bedeutung nur aus dem *Geschehenszusammenhang* des Letzten Abendmahles (d.h. aus konkreter Liturgie mit sprachlich-symbolischem Ausdrucksgefüge) zu erfassen ([25]). Und dies bedeutet, daß die *kirchliche Liturgie* selbst nach ihrer Verwirklichungsstruktur für *ihr Herrenmahl* zu befragen ist. Die Vorgegebenheit einer nicht in Stufen konzipierbaren *conversio substantialis* hat nur insofern Konsequenzen für einen genau feststellbaren liturgischen Wandlungsaugenblick, als man sagen kann und muß: Wenn die im Kern des eucharistischen Hochgebets selbst zum Ausdruck kommende Verwirklichungsstruktur sich sprachlich manifestiert hat, dann ist auch die Wandlung als bereits geschehen zu glauben ([26]). Nach eben dieser Verwirklichungsstruktur aber unterscheiden sich der endgültige römische Kanon und die Anaphoren des Überlieferungsstromes: Hippolyt – byzantinische Liturgie nachhaltig.

3. *Προσφέρομεν-Aussage und Epiklese*

Die aus der Anaphora des Hippolyt erhobene Interpretation der Verwirklichung des eucharistischen Geschehens wird bestätigt durch den Aufbau der byzantinischen Anaphora; und dieser seinerseits hat seit Johannes von Damaskos und dem VII. Ökumenischen Konzil eine Deutung durch die orthodoxe Theologie ge-

([24]) S. th. 3, q. 78, a. 2.

([25]) Vgl. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. II/1. Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg 1964, 50 ff. (bes. 55) und 102 ff. — Zur liturgiewissenschaftlichen Konsequenz vgl. H.-J. SCHULZ, *Interpretation durch liturgischen Vollzug.* "Transsubstantiation" und "Transsignifikation" in liturgiewissenschaftlicher Sicht, in: W. BEINERT u.a., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn 1978, 61-77.

([26]) Für die praktische Frömmigkeitshaltung gegenüber dem vollendeten eucharistischen Mysterium im Rahmen frühchristlicher und byzantinischer Liturgiestruktur scheint ein Vergleich mit der österlichen Offenbarung erlaubt: die Botschaft des Engels verbürgt die Auferstehung als geschehene. Erstere hat ihren angebbaren Augenblick, letztere nicht (vgl. die Konsequenzen, die die byzantinische Ikonographie für die Darstellbarkeit der Auferstehung daraus zieht!).

funden, die auch katholischerseits nicht mehr zu umgehen ist. Wäre die Argumentation der scholastischen *materia-forma-Lehre* hinsichtlich der Deuteworte zwingend und der römische Kanon der sprachlich deutlichste Ausdruck der gesamten Hochgebetsüberlieferung, dann müßte man freilich versuchen, auf dieser Grundlage auch die Sprachform der Epiklese zu deuten. In diesem Falle hätte die Interpretation von B. Schultze ihre Berechtigung, der auf das liturgische Phänomen sprachlichen Antizipierens und Postzipierens hinweist: d.h. auf die Möglichkeit, von sakramental noch zu vollziehenden oder aber bereits vollzogenen Vorgängen im liturgischen Umfeld so zu sprechen, als fänden sie gerade gegenwärtig statt ([27]). Was B. SCHULTZE anläßlich des Buches des orthodoxen Archimandriten Cyprian Kern zu diesem Phänomen und speziell zur Epiklese 1949 ausführt ([28]), hat in den damaligen Jahren vielen katholischen Priestern und Gläubigen geholfen, theologische Korrektheit und sprachliche Vollziehbarkeit einzelner Texte byzantinischer Liturgie miteinander in Einklang zu bringen. Auch heute ist es möglich, dieser Interpretation zu folgen beim sprachlichen Ausdruck jener Epiklesemomente, die im römischen Kanon (in Form des Gebets *Supplices te rogamus*)

([27]) OCP 292 f. — Beispiele sprachlichen Antizipierens sahen viele Liturgiker besonders in Ausdrücken der früheren römischen Offertoriumsgebete wie: "immaculata hostia", "calix salutaris" u.ä., besonders insofern sie in Verbindung mit präsentischen Geschehensaussagen standen ("Suscipe... hanc immaculatam hostiam"; "Offerimus tibi Domine calicem salutaris").

([28]) Zum Problem der Epiklese anläßlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen: OCP 15 (1949) 368-404. — Hier (376) wird sehr treffend die bildhafte Struktur der Liturgie (mit ihren vielfältigen Urbild-Abbild-Widerspiegelungen) als der eigentliche Grund dargetan, der ein sinnvolles sprachliches Antizipieren und Postzipieren ermöglicht. Denn sprachliches "Vorwegnehmen" und "Nachholen" kann nicht legitim sein im Sinne eines "so tun, als ob *schon* wäre, was *noch nicht* ist (bzw. als ob *noch* wäre, was *nicht mehr* ist)", wohl aber im Sinne des Hinweisens auf etwas, was im "Bild" und Symbol (schon oder noch): zu schauen und erfahrbar ist. — Damit zeigt sich aber auch, daß das eigentliche Feld solchen Sprechens innerhalb der Eucharistiefeier das der vor- und nachanaphorischen Texte und bildhaften Riten ist, die sich im jeweiligen Liturgieablauf nach Funktion und Ausdruck deutlich von den Handlungen und Texten der Anaphora unterscheiden.

Zur *bildlichen Ausfaltung der Anaphorahandlungen* im Bilderreichtum der übrigen Liturgie gilt meine Charakteristik: "Das sakramentale Chri-

nach den Einsetzungsworten ihren Platz haben und die spätestens seit Modifizierung der Kanonstruktur im 5. Jahrhundert und angesichts der schon zuvor in der abendländischen Patristik vertretenen Konsekrationsauffassung am ehesten im Sinne eines sprachlichen Postzipierens in den Gesamtvollzug zu integrieren sind.

Für das Frühchristentum aber (und die orientalische Liturgie und Patristik) wäre es anachronistisch, allein schon im Aussprechen der Herrenworte durch den Priester den eigentlichen sakramentalen Vollzug konzentriert zu sehen. Der Anamnesisbefehl des Herrn wird weit umfassender verstanden. Und die liturgischen Handlungen, die noch (fast zwangsläufig, wenn man an die Spende von Brot und Wein aus dem eigenen Lebensbedarf denkt) existentiell im Alltagsleben verankert sind ([29]), kommen als solche und in ihrem sprachlichen Ausdruck mit weit größerer Unmittelbarkeit zu Geltung, als es mittels der Idee des sprachlichen Antizipierens und Postzipierens erfaßt werden kann. Der strukturelle Aufbau der Anaphora ist vor allem bei Hippolyt, aber auch bei Chrysostomos und Basileios, so klar und gedanklich eindeutig fortschreitend, daß für verschiedene Interpretationskategorien (Antizipieren, Gegenwärtiges kundtun, Postzipieren) in diesem einheitlichen Gefüge kein Platz sein kann.

a) Hippolyt

Zumal bei den Anaphoraaussagen Hippolyts gibt es keine Veranlassung, von der direkten Interpretation und derjenigen

---

stusgeschehen der Anaphora manifestiert sich in der byzantinischen Liturgie in verschiedenen konzentrischen Symbolschichten, die es in jeweils neuer Weise bildhaft zur Darstellung bringen, wobei die Intensität ihrer Symbolkraft mit wachsender Entfernung vom sakramentalen Zentrum in hierarchischer Stufenfolge abfällt. Wie Dionysios einst in allen symbolischen Handlungen der Liturgie, angefangen von der ersten Beräucherung die Wege des sakramentalen göttlichen Heilswirkens erkannte, so entfaltet sich in der späteren byzantinischen Liturgiegeschichte, vor allem unter dem Einfluß des Bilddenkens, das "Geheimnis der göttlichen Liebe zu uns" konkret als Himmlische Liturgie und als Mysteriengedächtnis des Todes und der Auferstehung "in einer heiligen, bunten Fülle sinnbildlicher Zeremonien" und läßt sich so bis in die entfernten vorbereitenden Handlungen der Proskomidie und des Liturgiebeginns "zu bildhafter Darstellung herab". (*Die byzantinische Liturgie.* Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg 1964, S. 214 f.)

([29]) Vgl. BERGER 181 ff. u.ö.

Zeitentsprechung zwischen Zeichen und heilsgeschichtlichem oder sakramentalem Inhalt abzugehen, der im Text selbst unmittelbar ausgesprochen ist: Es wird dankgesagt für die Großtaten Gottes, die durch Christus zu unserer Erlösung geschehen sind. Das bedeutet im Aufbau der Danksagung Orientierung am heilsgeschichtlichen Vollzug dieser Taten *und* ein Künden ihrer Gegenwartsbedeutsamkeit. Im Zuge dieser Heilstaten wird als Gegenstand des Dankens auch das des näheren ausgeführt, was der Herr getan, "bevor er sich dem freiwilligen Leiden auslieferte, indem er Brot nahm..." — Das Abendmahl erscheint hier als heilsgeschichtliche Tat in gegenwärtiger Bedeutsamkeit (weshalb der Ausdruck "erzählende Rezitation" freilich unangemessen wäre). Ja die Umschreibung der Heilstaten wird sprachlich auf das Tun Jesu beim Letzten Abendmahl hingeordnet, wie es dem Vermächtnischarakter des Abendmahls entsprict. Der Gegenwartsbezug ist deutlich, aber der Dank für das Letzte Abendmahl Jesu ist noch nicht Verkündigung *sakramentaler* Abendmahlsgegenwart. Diese bedarf vielmehr eines direkt erkennbaren *liturgischen* Ausdrucks und vor allem der *Bewirkung durch den Geist*, durch den überhaupt das Christusgeschehen zum Lebensprinzip der Kirche wird.

Dieser liturgische Ausdruck der Abendmahlsvergegenwärtigung ist in der Verbindung von Anamnese und Epiklese gegeben, wobei die προσφέρομεν-Aussage im 2. Teil der Anamnese *präsentisch* den bis zu diesem Zeitpunkt durchgehaltenen Oblationsprozeß kennzeichnet. Dessen Sprachform des Danksagens aber mündet ein in die flehentliche Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes, unter welcher Sprachgestalt die Vollendung der Gaben bewirkt und erfahren wird, so daß auch zusätzlich noch die eingetretene sakramentale Wirkung in der Benennung der Gaben als "das Heilige" bezeugt werden kann.

Wenn es hier einen Rückblick und eine Vorausschau gibt, ist es die dem christlichen Gottesdienst wesensgemäße *heilsgeschichtliche* und *eschatologische* Bezogenheit, von der die *Gegenwart* selbst bestimmt wird. Freilich steht der liturgische Oblationsprozeß bei der Anamnese noch als ganzer im Blick, und ähnlich beim Abschluß der Epiklese schon die Kommunion der (jetzt noch auf dem Altar liegenden) "heiligen Gaben". Aber nirgendwo wird bei Hippolyt ein bereits *zuvor* vollendetes oder ein noch *ausstehendes* sakramentales Geschehen *so* umschrieben,

als verwirkliche es sich gerade jetzt (wie dies für das sprachliche Antizipieren und Postzipieren kennzeichnend ist).

b) Byzantinische Anaphora

Wer der skizzierten (an sich so selbstverständlichen) Interpretation frühchristlicher Liturgiestruktur zu folgen vermag, kann auch in der orthodoxen Epikleseauffassung (sofern sie nicht bei spätbyzantinischen Polemikern zu pseudoscholastischer Replik überspitzt ist) nichts Erstaunliches mehr finden.

Die Struktur der byzantinischen Hochgebete ist die konsequente Entfaltung der von Hippolyt bezeugten; und auch das formal singuläre Epiklesetextstück der Chrysostomos-Anaphora ([30]) stellt konsekrationstheologisch keine Neuigkeit dar: angesichts dessen, daß schon bei Hippolyt der Ausdruck τὰ ἅγια als Konsequenz der Geistwirkung erscheint.

Wenn nun aber die Epiklese in der byzantinischen Anaphora wesentlich zur sprachlich-sakramentalen Verwirklichungsstruktur gehört, dann ist das VII. Ökumenische Konzil nur konsequent, wenn es die Anamneseaussage der Basileios-Anaphora: προσφέρομεν τὰ ἀντίτυπα ...: von den (zum Zeitpunkt des Aussprechens dieser Worte) noch unkonsekrierten Gaben versteht ([31]), obwohl das

([30]) Das schon für das späte 4. Jahrhundert gesicherte Epikleseschlußstück: "indem Du es verwandelst (μεταβαλών) durch Deinen Heiligen Geist" reflektiert (zusätzlich zur Angabe des terminus a quo des Wandlungsvorgangs: Brot und Wein, sowie des Terminus ad quem: Leib und Blut Christi) auch den Wandlungsvorgang *als solchen*.

([31]) MANSI XIII, 265. — OCP 289 wird von einem Irrtum (im theologisch-dogmatischen Sinn) gesprochen, der vor allem auf JOHANNES von Damaskos (*De fide orthodoxa* IV, 13) zurückgehe. Doch die Konzilsväter und der Damascener verstehen den Wortlaut der Basileios-Anaphora sehr wohl im ursprünglichen Sinn; und es ist auch keine Inkonsequenz (OCP 289 f.), wenn Johannes bei den (später) konsekrierten Gaben noch einen ἀντίτυπον-Charakter im Hinblick auf die eschatologische Erfüllung, nicht aber einen solchen ihrer (bloßen) Gestalten im Hinblick auf ihren sakramentalen Inhalt gelten läßt, denn die Gestalten haben (nach der Epiklese) gerade die Funktion, den eucharistisch gegenwärtigen Herrn selbst zu offenbaren, — nicht aber zusätzlich (als solche) auch noch "Bilder" zu sein. Man bedenke, daß für den Damascener das Bild nicht (wie die thomasische "imago inquantum imago") die reine "Ähnlichkeit des Dargestellten im anderen" (*S.th.* 3, q. 25, a. 3), sondern eigene Wirklichkeit ist, wie denn auch dem Christusbild nur die Proskynese, Christus selbst aber die Anbetung (λατρεία) zukommt.

Bei der (OCP 288 mir ans Herz gelegten) Formulierung des Konzils:

Konzil an einem speziellen Augenblick der Wandlung ansonsten nicht interessiert ist. Der gewählte Ausdruck "Abschluß/Vollendung der Heiligung" für die Epiklese bleibt denkbar nahe am liturgischen Vollzug und reißt die Epiklese nicht aus ihrer Verbindung mit Anamnese und Danksagung. Ja die bild- und symbolbeflissenen Konzilsväter mußten geradezu daran interessiert sein, die Bild- und die Sakramentswirklichkeit der Eucharistie nahe aneinander zu rücken (— solange sie zu ikonoklastischer Verwechselung nicht einen neuen Anlaß boten) und konnten nicht verkennen, daß auch das Rühmen des Letzten Abendmahles in der Danksagung voller Gegenwartsbedeutung für jene "in ihrer Heiligung noch nicht vollendeten" Gaben ist, die ja sogar schon beim Großen Einzug der Liturgie Gegenstand der Verehrung waren.

Umgekehrt aber sind liturgische Gesten des Hinweisens auf die Gaben, die während der heilsgeschichtlichen Danksagung die (einstigen) Abendmahlsworte Jesu auf das liturgische Jetzt beziehen (32), keine Gegeninstanz gegen den direkten Wortlaut der Epiklese und den gedanklich vom heilsgeschichtlichen Lobpreis zum Künden sakramentaler Gegenwart fortschreitenden Aufbau der Anaphora, denn diese Gesten unterscheiden nicht zwischen *Verkündigungs*- bzw. *Symbol*gegenwart und *sakramentaler* Wirklichkeit und sind deshalb vom differenzierenden Sprachgeschehen her zu interpretieren.

c) Römischer Kanon

In Abhebung von der epiklesebetonten frühchristlichen und

"das durch den Priester dargebrachte unblutige Opfer" handelt es sich um eine von vielen möglichen Ausdrucksweisen (siehe unten) für die (von mir nie bestrittene) wirkliche Opfergegenwart Christi, für deren Gegenwärtigsetzung der Priester freilich Instrumentalursache (wenngleich nicht die einzige) ist. Das Konzil macht die Bevorzugung dieses Ausdrucks nicht zur Pflicht, wohl aber interpretiert es in der ἀντίτυπον-Frage die genuine Bedeutung der Epiklese, die (unabhängig von der formalen Autorität des Konzils für diese Aussage) der damaligen und heutigen Orthodoxie als höchst wichtige Überlieferung gilt und deren Richtigkeit sich liturgiegeschichtlich bestätigt.

(32) Ihre Verwendbarkeit zugunsten einer Auffassung, daß auch im Osten mittels der Herrenworte konsekriert wird, deutet B. Schultze (OCP 15, 1949, 387 und OCP 44, 283) unter Berufung auf Jugie und Spáčil an.

byzantinischen Anaphora konzentriert sich die Kanonstruktur auf die Betonung der *liturgisch rezitierten Herrenworte*; und deshalb wäre es abwegig, den Kanon über den Leisten der Anaphora-interpretation spannen zu wollen. Endgültig im Zuge von Erweiterungen und Umformulierungen des 5. und 6. Jahrhunderts (33) erscheinen seine Gebete symmetrisch um den Einsetzungsbericht gruppiert und ist das vorangehende Gebet *Quam oblationem* als Wandlungsbitte überformt. — Auch wenn man die *materia-forma-Festsetzung* in ihrer Begrenzung nur auf die Herrenworte nicht für letztverbindlich hält, wird man im Gefüge von Danksagung, Wandlungsbitte und Herrenworten jene ganzheitliche Struktur erkennen, deren sprachlicher Vollzug schon für die volle sakramentale Verwirklichung transparent ist.

Nicht also eine neue Kanoninterpretation für den liturgischen Vollzug kann hier in Frage kommen. Dafür bietet J. A. JUNGMANN nach wie vor auch bei so schwer zu deutenden Gebeten wie dem *Quam oblationem*, dem *Supra quae* und dem *Supplices te rogamus* sicheres Geleit. Doch ist es für eine eucharistische Ekklesiologie aus den Zeugnissen der ursprünglichsten liturgischen Überlieferung von besonderem Interesse, welche Entwicklungsschichten sich im Kanontext überlagert haben und wie der überlieferungsgeschichtlich-theologische Stellenwert seiner Strukturelemente näher zu umschreiben ist. Und vor dem Hintergrund der gegenüber dem Kanon so verschiedenen frühchristlichen (im syrischbyzantinischen Orient fortlebenden) Hochgebetsüberlieferung hat auch J. A. JUNGMANN die Vorgeschichte des römischen Kanons als eine große offene Frage der Liturgiegeschichte empfunden: gekennzeichnet durch den "scharfen Kontrast, in dem die seitherige lateinische Messe Roms von der durch Hippolyt bezeugten griechischen Form derselben absticht" (34). — Wenn-

(33) Die wichtigste strukturell belangvolle Abweichung des endgültigen Kanontextes gegenüber dem Zitat in "De sacramentis" (K. GAMBER, *Die Autorschaft von De sacramentis*, Regensburg 1967, 146 f.) besteht in der Ergänzung der Schlußworte des *Quam oblationem*: "ut fiat Corpus et Sanguis D.N.J.Ch." (De sacramentis: "Fac oblationem..., quod figura est corporis et sanguinis", was sinngemäß der Oblationsepiklese des Serapion entspricht: GAMBER ebd. 61 f., Glaubenseinheit 60 f.).

(34) J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Freiburg [5]1962, Bd. I, 63.

gleich wenig Hoffnung besteht, diese Entwicklung jemals mittels bisher noch nicht bekannter Texte genau zu verifizieren, so hat doch die Grundrichtung dieser Entwicklung schon durch Baumstark und jüngst durch K. GAMBER ([35]) an Konturen gewonnen, die nur im Sinne einer starken Beeinflussung durch Alexandreia (teils auf dem Umweg über Nordafrika) gedeutet werden können. Für eine überlieferungsgeschichtlich begründete Einschätzung des Kanonzeugnisses aber ist die Verdeutlichung des alexandrinisch inspirierten Gedanken- und Textgutes im römischen Kanon von großem Interesse; und so war denn auch u.a. zu fragen, ob manche Texte, deren alexandrinische Äquivalente mit der übrigen Anaphorastruktur dort eine nahtlose Einheit bilden, in ihrer heutigen Abfolge überhaupt zum frühesten Kanon (in der Zeit zwischen Hippolyt und "De sacramentis") hätten zusammengefügt werden können, wenn dessen Grundverständnis schon jenes gewesen wäre, das der Verfasser von "De sacramentis" bekundet ([36]) und das im 5. Jahrhundert neuen Ausdruck im Kanontext selbst sich verschafft.

Sprachlich verschiedene Strukturschichten haben bei ihrer Zusammenfügung das Kanonverständnis tatsächlich der theologischen Normierung bedürftig gemacht und zu der Notwendigkeit geführt, ältere, nicht mehr voll realisierbare Momente auf die Wirklichkeitsebene nachträglicher Sprachreflexion zurückzustufen (was z.B. beim *Supplices te rogamus*, dem alten Epikleseäquivalent ([37]) die Deutung im Sinne eines sprachlichen Postzipierens für den heutigen Liturgievollzug rechtfertigt).

4. *Konsekration und eucharistische Opfergegenwart*

Die unterschiedliche Konsekrationsform in den Anaphoren und dem römischen Kanon ist nicht ohne Konsequenzen für die Art, wie die Gegenwart des Opfers Christi in den liturgischen

([35]) K. GAMBER, *Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie*, in: *Liturgica* 3 (= Scripta et Documenta 17, Montserrat 1966) 51-65.

([36]) Zur unterschiedlichen Akzentuierung der von diesem vertretenen Konsekrationsauffassung gegenüber AMBROSIUS, *De mysteriis*, vgl. K. GAMBER, *Liturgie übermorgen*, Freiburg 1966, 115.

([37]) Als Epiklese wertet das *Supplices* schon NIKOLAOS KABASILAS, *Erklärung der göttlichen Liturgie*, 29-30 (PG 150, 428-437).

Texten zur Darstellung kommt, wie auch für die theologische Konzeption des genauen Verhältnisses von Konsekration und Vergegenwärtigung des Opfers Christi. Unmittelbar auf das letztgenannte Verhältnis beziehen sich die Meßopferaussagen des Konzils von Trient, die innerhalb der Ökumene immer noch Schwierigkeiten bereiten und deren Charakteristik vor dem Hintergrund der liturgischen Überlieferung deshalb versucht werden mußte.

In den byzantinischen Anaphoren beziehen sich die προσφέρομεν Aussagen der Anamnese auf Brot und Wein als ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi, während erst nach Vollendung der Epiklese die Wandlung als geschehen vorausgesetzt wird. Wie aber kommt die Vergegenwärtigung des *Opfers* Christi selbst zu unmittelbarem *sprachlichem* Ausdruck? Diese Ausdrucksform kann nur die μεμνημένοι-Aussage der Anamnese sein, deren hervorgehobener Inhalt (wie schon in 1 Kor 11,26) der "Tod des Kyrios" (bzw. "Kreuz und Auferstehung") ist. Die Anamnesiskategorie umspannt sakramentale Zeichensetzung und Vollendung. Eine zusätzliche Akzentuierung der hier implizierten Opferanamnese ist vom προσφέρομεν der zeichenhaften Symbolebene her gegeben und muß durchaus im Hinblick auf die volle sakramentale Opferwirklichkeit Christi gesehen werden. Diese aber kommt als solche nicht etwa in neuen Gabenbezeichnungen, die dem προσφέρομεν untergeordnet wären, zum Ausdruck, sondern erhält in der *Epiklese* nur das *Siegel ihrer sakramentalen Vollgültigkeit* Ist dies ein Mangel an Opferbezeugung, die im römischen Kanon deutlicher wäre?

Das Konzil von Trient sieht die eucharistische Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durchweg als Folge der Realpräsenz und wahrt damit die Perspektive des Kanons, dessen *offerimus-Aussagen* auf die als Konsekrationsform verstandene Rezitation der Herrenworte folgen. Während aber in manchen der Meßopfertheorien, wie sie vor und nach der Reformation im Schwange waren, ein eigener liturgischer Vollzug für die eucharistische Opfergegenwart gesucht wird, und das *offerimus* des öftern als Ausdruck einer auf die Konsekration logisch *und* zeitlich folgenden Opferhandlung mißdeutet wird, liegt die Leistung des Konzils von Trient in der theologischen Konzentration, mit der der eucharistische Opfervollzug in das Konsekrations- und Wandlungsverständnis eingebunden erscheint. Dem Anspruch der Zeit war das Konzil damit gerecht geworden. Da Begriff und Verständnis von

Konsekration, Wandlung und Realpräsenz seit Jahrhunderten in der katholischen Theologie fest geprägt waren, konnten die Opferaussagen eben hier ihren Halt und ihre Begründung finden. Und näherhin schien das einzig mögliche Verhältnis von Realpräsenz und Opfergegenwart nach Voraussetzung und Folge nur *so* konzipierbar zu sein, wie es in der Aussage: "Christus continetur et incruente immolatur" (Sessio XXII, Cap. 2) bezeichnet ist.

Aber ist die Kongruenz mit den Opferaussagen des Kanons so deutlich? Sieht man diese Aussagen im Zusammenhang des liturgischen Urgesteins, zu dem sie gehören, dann sind sie ebensowenig wie die frühchristlichen προσφέρομεν-Aussagen direkter Ausdruck der *Opfergegenwart Christi*. Sind sie jedoch nur sprachlich *nachträgliche* Explikation des in der Wandlung Geschehenen, dann bestätigen sie zwar die Untrennbarkeit von Konsekration und Opfervergegenwärtigung, sagen jedoch wenig darüber aus, inwiefern das Opfer nur von der Realpräsenz her zu sehen ist, oder aber die Realpräsenz auch vom Opfer her gedeutet werden kann.

Zweifellos ist mit dem Begriff der Realpräsenz auch die sakramentale Opfergegenwart untrennbar verbunden, sofern der "in den Tod dahingegebene Leib" und das "vergossene Blut" des Herrn auf dem Altar gegenwärtig sind. Aber ist nicht eben die liturgische Ermöglichung dieser Realpräsenz umfassender zu umschreiben, als in Form der enggeführten Kausalkette: priesterliche Konsekrationsvollmacht, auszuüben durch Nachsprechen der Einsetzungsworte, weil Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern befohlen hat, eben diese Gesten und Worte zu seinem Gedächtnis nachzuvollziehen.

Paulus, der entscheidende Zeuge für die früheste liturgische Verwirklichung des Gedächtnisbefehls, betont demgegenüber die *volle Inhaltlichkeit* des Gedächtnisses, die mit der des christlichen Erlösungsgeschehens selbst und mit der des *Urkerygmas* konvergiert ([38]), und qualifiziert das Herrenmahl vor allem als eine *Kreuzesanamnese*, die von der *ganzen Mahlgemeinschaft* zu verwirklichen ist.

([38]) Vgl. die Entsprechungen in der Zusammenfassung des christlichen Kerygmas 1 Kor 1,23 f. und der Anamnese 11,26; sowie in der Bezeugung von Herrenmahlüberlieferung 11,23 und ursprünglichster Verkündigung 15,1 ff.

Wie das Abendmahl selbst, so lebt also auch die Verwirklichung des Herrenmahles aus dem Kreuzesopfer. Und deshalb geschieht seit ältester Zeit der kirchliche Abendmahlsvollzug im sprachlichen Medium des Lobpreisens der im Tode und der Auferstehung des Herrn kulminierenden Erlösung.

So will der pointierte Satz, daß die Anaphoren "nicht das Opfer aus der Konsekration, sondern die Konsekration aus der Gabendarbringung und ihrer Transparenz auf Abendmahl und Kreuzesopfer deuten" ([39]), zweierlei sagen: Es gibt eine Transparenz des liturgischen Geschehens auf das Abendmahl und letztlich auf das Kreuzesopfer, die einen wirklich gottesdienstlich realisierbaren Konsekrationsbegriff erst ermöglicht. Ferner: Das Kreuzesopfer als innerer Ermöglichungsgrund des Abendmahls kennzeichnet zugleich auf der sakramentalen Ebene die Gegenwart der Abendmahlsspeise als Frucht der Opfergegenwart, weshalb die letztere nicht nur als logische Folge der Realpräsenz, sondern zugleich (unter einem anderen Aspekt) als deren Voraussetzung zu sehen ist ([40]).

Beide Aspekte sind gleicherweise ökumenisch bedeutsam. Die so drängend gewordene Frage nach "Amt und Eucharistie" ([41]) kann katholischerseits nicht damit beantwortet werden, daß die

([39]) *Glaubenseinheit* 79.

([40]) Es deckt sich also nicht mit dem Sinn meiner Ausführungen zum Aufbau der Verwirklichung des eucharistischen Mysteriums aus seiner innersten Sinnbezogenheit auf das Kreuzesopfer, wenn das Konstitutive dieser Sinnbezogenheit für die Verwirklichung der Substantialpräsenz als Gegenüber vom Symbol zum Sakrament verstanden wird (OCP 292 ff.). — Einerseits gilt für die sakramentale *Zeichensetzung*, daß das Zeichen für das *sacramentum* Eucharistie nur als Zeichen des *sacrificium* Eucharistie gesetzt werden kann (als welches es, aus dem Oblationsprozeß erwachsend das Frühere ist); es gilt aber auch für die sakramentale *Christusgegenwart*, daß diese nur als sakramentale *Opfer*gegenwart konzipiert werden kann. Deshalb deckt sich der Satz von B. Schultze (OCP 294): Es ist "das logisch Frühere in der Absicht der Feiernden Christi eucharistisches Opfer als mystische Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers" vollkommen mit meinen Intentionen.

([41]) Vgl. z.B.: *Amt und Eucharistie*. Mit Beiträgen von P. Bläser, S. Frank, P. Manns, G. Fahrnberger, H.-J. Schulz (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 10), Paderborn 1973; sowie die ausführliche Besprechung von H.-M. Legrand: Rev SPhTh 60 (1976) 677 ff.

Konsekrationsvollmacht des Priesters wie ein theologisches Urdatum ausgegeben wird, nach dessen tieferer Verwurzelung in Grundgegebenheiten neutestamentlichen und frühchristlichen Gemeindelebens nicht mehr gefragt werden müßte. Das aus neutestamentlicher Zeit erwachsene und in frühester nachapostolischer Zeit bereits gesicherte Erfordernis hirtenamtlicher Leitung für die Eucharistiefeier aber zeigt, verglichen mit der sehr viel späteren Reflexion über die spezifisch *priesterliche Amtsvollmacht*, daß die letztere als theologische Ableitung aus ersterer (der hirtenamtlichen) zu sehen ist, nicht aber eine eigene Offenbarungslehre darstellt, die zufälligerweise nur *mündlich* von den Aposteln überliefert wurde.

Hinsichtlich der spezifischen Verwirklichungsweise des kirchlichen Abendmahls aber ist, ebenso wie in der Amtsfrage, wiederum nach der ursprünglichen neutestamentlichen Verstehenskategorie zu suchen, und diese besteht in der Kreuzesanamnese.

Deshalb ist es für die ökumenische Wertschätzung neutestamentlicher Gottesdienstwirklichkeit in den einzelnen Konfessionen doppelt nachteilig, wenn Abendmahl und sakramental verstandene Kreuzesverkündigung primär an der Konsekrationsvollmacht gemessen werden. Denn von daher gesehen scheitert das evangelische Abendmahl an der Amtsfrage, und seine Vorsteherschaft am Verständnis der Weihevollmacht, während das echte Potential an Verkündigung und an Auferbauung der Gemeinde in Christus ohne Beachtung bleibt.

Auch bei der Eucharistiefeier der orientalischen Riten, — die zwar außerhalb jeder Anerkennungsproblematik steht —, verhindert doch die Interpretation nach abendländischem Konsekrationsbegriff immerhin das Verständnis ihrer spezifischen Eigenart und Symbolstruktur.

D-8700 Würzburg
Am Exerzierplatz 2

Hans-Joachim Schulz

OCP 45 (1979) 267-278

ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens

Θίασος et son dérivé θιασώτης ont originellement fait partie de la terminologie cultuelle grecque. Les termes se rapportaient en particulier au culte orgiastique de Dionyse (1). Outre l'escorte extatique des adhérents de Dionyse, θίασος put désigner aussi la foule qui se rassemblait pour rendre hommage à d'autres dieux, comme il apparaît par exemple de la définition assez générale dans le Lexique d'Harpocration: Θίασός ἐστι τὸ ἀθροιζόμενον πλῆθος ἐπὶ τελετῇ καὶ τιμῇ θεῶν (« Un thiase est la multitude qui se rassemble pour célébrer les mystères et pour vénérer les dieux »). C'est aussi la désignation d'une confrérie religieuse, d'une société cultuelle organisée. La définition de θιασῶται qu'on trouve chez le scholiaste de Ps. Denys l'Aréopagite est d'un caractère très général: (PG 4, 17D) χορευταί, οἱ τὰ θεῖα ᾄδοντες (2) (« membres d'un chœur, qui chantent des hymnes divins »).

Θίασος a même passé en dehors du domaine religieux: une communauté de philosophes comme l'Académie d'Athènes put être désignée par ce terme. En outre, dans la tragédie et dans la langue poétique ou solennelle le mot se rencontre au sens de « troupe », « multitude » (3); d'autre part dans le sens de « ban-

(1) L'étymologie étant obscure, une origine étrangère semble s'imposer; voir H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* I, Heidelberg 1954, p. 674 s.v.: « Wie θύρσος u.a. gebildet (Schwyzer 516), schon als Ausdruck der dionysischen Religion fremder (thrakisch - phrygischer?) Herkunft stark verdächtig »; cf. M. J. Lagrange, *Les mystères, l'orphisme*, Paris 1937, p. 52 ss.

(2) Voir aussi *Scholia in libr. de caelesti hierarchia* 3, 2 (PG 4, 49 B): Θίασος μὲν κυρίως ὁ χόρος. Θιασώτας δὲ ἐνταῦθα τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἀναστρεφομένους φησι. Cf. P. Scazzozo, *La terminologia misterica nel corpus pseudo-areopagitico*, *Aevum* 37 (1963), p. 417.

(3) Harpocration, dans son Lexique, a enregistré ce sens général, qu'on trouve depuis Euripide et Aristophane: Ἴων δὲ ἐν Ὀμφάλῃ κοινῶς ἐπὶ παντὸς ἀθροίσματος ἔταξε τοὔνομα.

quet », dont on trouve quelques exemples aussi, l'aspect profane d'une fête originellement cultuelle est accusé (4).

Le terme θιασώτης, lui aussi, reçut dans certains cas un sens assez général. Déjà dans la première moitié du quatrième siècle Xénophon (*Conv.* 8, 1) parle de θιασῶται τοῦ Ἔρωτος (« sectateurs d'Eros »). Plus tard l'affaiblissement du sens est allé encore plus loin: dès lors, le θιασώτης put être un adhérent, disciple ou sectateur d'un personnage renommé: Lucien, *Fug.* 4; Thémiste, *Or.* 2, 33c (de Platon).

Ce qui est caractéristique de la réserve que les chrétiens des premiers temps manifestèrent généralement par rapport à la terminologie cultuelle, c'est que ni θίασος ni θιασώτης ne se rencontrent chez les Pères Apostoliques ou les Apologistes les plus anciens. Pour désigner la communauté chrétienne réunie pour célébrer le service eucharistique le terme ἐκκλησία avait, dès le début, acquis un droit d'aînesse inaliénable.

Dans la littérature chrétienne θίασος figure pour la première fois chez Irénée (*Adv. Haer.* 1, 7, 3, éd. Harvey 1, p. 118), dans un sens péjoratif, se rapportant à une secte gnostique (ἐχωρίσθησαν τοῦ τοιούτου θιάσου: « ils se sont détachés d'un tel thiase »).

C'est à l'ambiance chrétienne que θίασος et θιασώτης se réfèrent pour la première fois dans quelques textes de Clément d'Alexandrie. En se proposant de réconcilier le christianisme avec la culture grecque celui-ci attribue souvent à la langue une fonction de pont. La langue peut lui servir à faciliter le processus d'adaptation et à introduire dans le monde des idées chrétiennes ce que Clément considère comme acceptable. Au début du Protreptique, traité adressé à un public païen, Clément décrivant un rituel bacchique parle de satyres et d'un thiase extatique (1, 2, 2, éd. O. Stählin, GCS 12, p. 4, 6). À la fin du même ouvrage (12, 119, 2, p. 84, 15) les mystères du Logos contrastent avec le thiase dionysiaque: le cercle se ferme. Ici, dans un épisode métaphorique,

(4) Pour un aperçu historique du *thiasos* et pour les évolutions dans le sens du terme les études de Ziebarth et de Poland restent toujours importantes: E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft 34, Leipzig 1896; F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909. Voir en outre: *Oxford Classical Dict.* s.v. Clubs; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* 2, München 1961, p. 117s.

où sont réunis les éléments de danse, de musique et de chant, le thiase est rapporté à l'ambiance chrétienne de façon antithétique. Clément dit que chez les chrétiens on ne connait pas de ménades dans une extase bacchique, mais une danse sobre de vierges consacrées à Dieu, un chœur de justes et un chant sur le roi de l'univers: ψάλλουσιν αἱ κόραι, δοξάζουσιν ἄγγελοι, προφῆται λαλοῦσιν, ἦχος στέλλεται μουσικῆς, τὸν θίασον διώκουσιν (5) (trad. de Cl. Mondésert: « les vierges y font résonner la lyre, les anges chantent la gloire divine, les prophètes parlent, le bruit de la musique se répand, on poursuit le thiase à la course »).

En dehors de ce passage métaphorique avec θίασος, signalons l'emploi de θιασώτης chez Clément (6): *Strom.* 4, 8, 64, 4, éd. O. Stählin, GCS 52, p. 279, 7. Ici θιασώτης τοῦ παντοκράτορος (« adhérent du Tout-Puissant ») semble avoir un sens général en dehors de l'ambiance religieuse (7).

Puis c'est dans le *Contre Celse* d'Origène que θιασώτης se trouve, et bien dans quatre passages. Mais il faut bien se rendre compte qu'il ne s'agit pas ici de la terminologie propre d'Origène, mais qu'il cite la formulation de son adversaire. De plus on sait qu'Origène, contrairement à Clément, n'a guère de prétentions stylistiques et pour cette raison on ne pourrait expliquer l'emploi

(5) Sur ce passage dans le *Protreptique* on consultera: H. STENEKER, *Πειθοῦς δημιουργία. Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie* (Graec. Christ. Prim. 3), Nimègue 1967, p. 165-166 (Chap. III: Les termes des mystères dans le Protreptique: Appréciations d'une métaphore). M. Steneker relève le fait que dans 119, 2 la métaphore n'est plus aussi clairement antithétique que dans la partie précédente (il la considère comme une allusion au chœur lyrique de la tragédie plutôt qu'à la danse des bacchantes). De plus le fait qu'en dehors du cas où Clément emploie métaphoriquement θίασος ou des termes apparentés, l'allusion au culte de Dionyse n'est pas toujours directe, expliquerait, selon lui, que la prégnance de l'image n'est pas non plus tellement forte dans le passage cité. En effet, le terme θίασος n'a souvent plus de sens technique. O. CASEL par contre (*Glaube, Gnosis und Mysterium, Jahrb. f. Liturgiewissensch.* 15, 1941, p. 282) par rapport à ce passage parle expressément de l'emploi d'un terme technique pris dans le culte des mystères.

(6) Dans *Protr.* 8, 79, 2 (ibid. p. 60, 23) Clément appelle le chœur des prophètes vétérotestamentaires les συνθιασῶται (« confrères religieux ») de Moïse.

(7) Notons que ce passage, le plus ancien avec θιασώτης dans la littérature chrétienne, manque chez LAMPE, PGL s.v.

du terme θιασώτης de cette façon. C'est Celse qui se servait du mot pour désigner les disciples du Christ et de ce fait résulte une certaine hésitation chez Origène à employer ce mot. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque même où il composa son traité, la seconde moitié du deuxième siècle, un autre auteur païen, Lucien de Samosate, avait qualifié Peregrinus Proteus, charlatan *in religiosis* qui aurait été chef d'une communauté chrétienne pendant un certain temps, entre autres de θιάσαρχος (*Peregr. Prot.* 11), d'où on peut conclure aussi bien à une certaine ignorance de l'usage chrétien qu'à une dépréciation consciente.

Le polémiste Celse s'est servi du terme θιασώτης pour désigner les disciples du Christ, les apôtres et d'autres disciples directs qui dans le Nouveau Testament sont appelés μαθηταί (8). Évidemment Celse a évité consciemment l'emploi de ce terme biblique. Dans les quatre passages où θιασώτης figure dans le *Contre Celse* il s'agit toujours de la même situation, c'est-à-dire du fait que le Christ, après sa résurrection, ne fut vu que par ses disciples, et de plus, en secret. Dans 2,70 Origène reproduit littéralement les paroles de Celse: ἑνὶ μόνῳ γυναίῳ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ θιασώταις κρύβδην παρεφαίνετο (traduction de M. Borret, Sourc. Chrét. 132, p. 455: « Il s'est laissé voir (mieux: entrevoir) en cachette à une seule femmelette et aux membres de sa confrérie ») (9). Un peu plus loin Origène répète cette expression dans le discours direct: il est évident dans tout ce passage qu'il laisse le choix des mots au compte de son adversaire.

Dans 3, 22-23 le terme se trouve de nouveau dans le même contexte, d'abord dans une citation de Celse, puis dans la réplique d'Origène. Cette fois on s'aperçoit plus clairement de l'hésitation d'Origène à proférer un terme qui n'appartient pas à l'usage chrétien et par lequel Celse semble viser à miner l'exclusivité que revendique le christianisme. Dans sa réponse à la remarque de Celse que, selon les chrétiens, Jésus après sa mort aurait été vu par ses propres *thiasotes*, Origène, comme d'habitude, s'en tient à la terminologie de son adversaire, mais il laisse néan-

(8) Voir G. J. M. Bartelink, *Wat wisten de heidenen van het oudchristelijk taalgebruik?* Nimègue 1975, p. 14-15; voir aussi K. Völker, *Mysterien und Agape*, Gotha 1927, p. 196.

(9) M. Borret essaie de rendre la couleur locale spéciale du terme; ailleurs on trouve la traduction par « sectateurs » (SC 136, p. 51 et 55).

moins paraître quelque réserve à cet égard: ὁ ὀφθεὶς τοῖς ἰδίοις θιασώταις - χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι (10) (« Qui, pour employer l'expression de Celse, apparut à ses propres sectateurs »). Il est évident qu'aux temps d'Origène, les chrétiens ne voulaient pas se servir d'un terme qui appartenait à un autre milieu et qui évoquait des associations païennes.

Au début du quatrième siècle la situation des chrétiens avait changé complètement, ce qui se reflète aussi dans la langue. Pour avoir acquis la liberté religieuse, beaucoup d'auteurs chrétiens firent preuve d'une attitude plus libérale par rapport à la terminologie païenne. Eusèbe de Césarée est un témoin important de ce changement d'attitude, bien que ce soient plutôt des motifs stylistiques qui l'ont amené à faire parfois ce choix d'un terme légèrement exotique et pittoresque comme θίασος ou θιασώτης. Rien ne l'empêche encore de varier son style au moyen d'un mot qui faisait part de l'héritage païen. De plus, il faut se rendre compte du fait que, dans les textes profanes aussi, comme nous l'avons déjà vu, le sens cultuel primitif pouvait être usé et affaibli.

Dans sa *Praeparatio Evangelica* (6, 10, 50; éd. K. Mras, GCS 43, p. 342, 24-25; écrite environ 315) Eusèbe appelle les communautés chrétiennes les « thiases du Christ ». Que le sens cultuel de thiase soit encore présent à l'arrière-fond résulte de l'emploi métaphorique de χορεύειν dans ce passage d'un ton assez solennel, où Eusèbe parle avec beaucoup de respect de son maître vénéré Origène (qui lui-même cependant eût hésité à employer ce terme): οἶσθά που τὸν ἄνδρα, Χριστοῦ μὲν θιάσοις εἰσέτι δεῦρο χορεύοντα δι' ὧν ἀπολέλοιπε πόνων (11) (« Vous connaissez sans doute l'homme qui, par les écrits soigneusement élaborés qu'il a légués,

(10) Sur ce passage d'Origène voir: K. J. Neumann, Θιασῶται Ἰησοῦ, *Jahrbücher für protest. Theol.* 11 (1885), p. 123-125. Neumann fait peu attention à la réserve qui se manifeste dans les paroles d'Origène et c'est à cause de cela qu'il arrive à la conclusion que, bien que pour Origène θιασώτης ne fut pas un terme courant chrétien, celui-ci n'avait rien à reprocher à Celse du point de vue du contenu du terme; voir en outre F. J. Dölger, *Sacramentum infanticidii*, Ant. u. Christent. 4, Münster 1934 (réimpression anastatique 1975), p. 193.

(11) Chez Méthode d'Olympe θίασος figure une fois au sens profane (*Symp.* 5, 4, GCS 27, éd. G. N. Bonwetsch, p. 58, 2) οὐκ εἰς δικαστήρια καὶ θιάσους παρερχομένη (traduction de V.-H. Debidour: « bandes joyeuses »; Lampe, PGL s.v.: « banquet »).

aujourd'hui encore danse au milieu des thiases du Christ »). Que cette terminologie ait pour Eusèbe surtout un caractère littéraire, ressort par exemple du passage *Hist. Eccl.* 10, 1, 8 (GCS 9, 2, éd. E. Schwartz, p. 858), où l'expression maniérée « notre thiase » est une variation stylistique d'« Eglise du Christ » qui figure dans la phrase précédente: οὐδέ τις ἦν καὶ τοῖς ἔξωθεν τοῦ καθ' ἡμᾶς θιάσου φθόνος συναπολαύειν εἰ μὴ τῶν ἴσων κτλ. (traduction de G. Bardy: « Même ceux qui étaient en dehors de notre confrérie, rien ne les empêchait de jouir sinon de biens égaux aux nôtres » etc.). À bon droit G. Bardy fait remarquer sur le choix du terme θίασος: « Il n'a, chez l'historien, aucune signification particulière, évidemment, mais convient au style relevé qui est celui de tous ces chapitres » ([12]).

Dans les premiers chapitres de l'*Histoire ecclesiastique* θιασώτης figure deux fois, à savoir dans 1, 3, 12 (GCS 9, 1, p. 34) et dans 1, 3, 19 (*ibid.*, p. 36). Les *thiasotes* sont ici les chrétiens en général. Dans 1, 3, 12 il est question d'une initiation; peut-être le terme παραδιδόναι est aussi une légère réminiscence des mystères. C'est le Christ lui-même qui instruit ses *thiasotes*, non pas par des images ou des figures: οὐκέτι τύπους οὐδὲ εἰκόνας, ἀλλὰ . . . τοῖς θιασώταις παραδούς; 1, 3, 19 παρὰ τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην αὐτοῦ θιασώταις (« chez ses disciples dans la terre entière).

Dans *De vita Constantini* d'Eusèbe θιασώτης figure une fois, dans *De laudibus Constantini* 3 fois. Dans *De vita Const.* 3, 43 (GCS 7, p. 96, 4, éd. I. Heikel) il s'agit d'une métaphore empruntée à la terminologie des mystères (dans la littérature ce type de métaphore est déjà courant pour l'initiation à la philosophie); c'est le Christ qui, sur le Mont des Oliviers initie ses disciples aux mystères de sa doctrine (τοὺς αὐτοῦ θιασώτας μυεῖν τὰς τελετὰς τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα: « le Sauveur de l'univers initie ses thiasotes aux mystères secrets »). De façon analogue, mais sans que d'autres termes des mystères figurent dans la phrase, Eusèbe (*De laud. Const.* 2, 1, ibid., p. 199, 20) parle du Logos qui initie peu à peu ses adeptes: λογικὰ καὶ σωτηριώδη σπέρματα τοῖς αὐτοῦ παραδιδοὺς θιασώταις (« en transmettant des grains spirituels et salutaires à ses thiasotes »). Si θιασώτης se rapporte ici aux apôtres et aux

([12]) SC 55, p. 79[9]. Dans la traduction de Rufin toute trace de θίασος a disparu: *nec usquam qui haec aliter aspiceret lividus supererat oculus* (GCS 9, 2, p. 859, éd. Th. Mommsen).

autres disciples du Seigneur, dans les deux autres passages de *De laudibus* où se trouve le terme, le sens est celui de « prêtre » (sens qui pourtant n'est pas signalé expressément dans *A Patristic Greek Lexicon* de Lampe). Autant que je sache, on ne trouve pas d'exemple de ce sens en dehors des écrits d'Eusèbe. Il semble que dans 10,5 (*ibid.*, p. 222, 29-30) θιασῶται figure à peu près comme synonyme de ἱερεῖς: ἱερεῖς δὲ καὶ θιασῶται θεοῦ βασιλικῆς ὕμνοις εὐσεβείας σεμνυνόμενοι πανηγυρίζουσι (« prêtres et thiasotes de Dieu célèbrent la fête se glorifiant d'hymnes qui témoignent de la piété de l'empereur »). Dans 16,9 (ibid., p. 253, 6-8) Eusèbe parle des offrandes sans effusion de sang faites par les *thiasotes* du Sauveur: 'Αναίμους δὲ καὶ λογικὰς θυσίας τὰς δι' εὐχῶν καὶ ἀπορρήτου θεολογίας τοῖς αὐτοῦ θιασώταις τίς ἐπιτελεῖν παρέδωκεν ἄλλος ἢ μόνος ὁ ἡμέτερος σωτήρ (« Qui d'autre que notre Seigneur seulement a transmis à ses thiasotes de faire des sacrifices non sanglants et spirituels et de parler de Dieu d'une façon ineffable? »). Ici encore le sens est « prêtre ». Nous constatons que θιασώτης dans les œuvres d'Eusèbe contient toute une gamme de sens qui va d'« apôtres » ou « disciples » du Christ, à « prêtres » ou « chrétiens » en général. Eusèbe n'a plus la réserve de ses devanciers par rapport à la terminologie cultuelle païenne. Surtout quand il s'agit d'un usage métaphorique, le terme peut servir à varier et ranimer le style.

Signalons enfin l'emploi de θίασος au sens profane chez Eusèbe. Dans *De vita Const.* 4, 49 (ibid., p. 137, 28) le terme figure au sens de « banquet » dans une description des festivités à l'occasion du jubilé tricennaire du règne de Constantin, tandis que dans *De laud. Const.* 1, 2 (ibid., p. 196, 28) on trouve le sens général de « foule », « multitude » (θίασοί τε ἀρχαγγέλων).

Peu d'auteurs chrétiens ont partagé la prédilection d'Eusèbe pour cette terminologie, à ce qu'il semble. Bien que fait défaut la certitude sur la fréquence, faute de lexiques (une exception est Athanase: selon le lexique de Müller les termes ne se trouvent pas chez celui-ci), j'ai constaté par des lectures personnelles qu'on ne les trouve que sporadiquement.

Incidemment chez Basile le Grand dans le panégyrique sur le martyr Gordius θίασος désigne la communauté chrétienne. Dans un passage hautement stylisé (*Hom. in Gordium martyrem* 2, PG 31, 496A) les églises sont appelées οἶκοι προσευχῆς, les prêtres sont désignés par la paraphrase οἱ τοῦ θείου θεραπευταί et

de même la désignation usuelle pour la communauté chrétienne est évitée: πᾶς τῆς εὐσεβείας θίασος [13].

Asterius d'Amasée (environ 400) applique une fois θιασώτης (à côté de μύστης) au chrétien, quand il parle de la participation au repas eucharistique (éd. A. Bretz, TU 40, 1, p. 111) ὅταν ὁ μύστης καὶ θιασώτης ἐκκληθῇ τῶν μυστικῶν ἀπολαύσεων (ici encore le terme est associé à la terminologie des mystères). Dans les quelques textes qu'on peut trouver le sens de θιασώτης fluctue. Les *thiasotes* sont aussi bien les premiers disciples (par exemple Isidore de Péluse, *Ep.* 1, 449, PG 78, 453, à propos de *Act. Ap.* 2, 4: τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν περιζώσας τοὺς θιασώτας que les chrétiens en général (par exemple Cyrille d'Alexandrie, *In Ioann. ev.* 4 (7, 8), PG 73, 644A τοῖς ἐμοῖς θιασώταις συνέσομαι). Dans ce dernier texte la relation des chrétiens avec le Christ joue un rôle, comme c'est souvent le cas de θιασώτης dans d'autres textes [14].

Il faut cependant signaler une exception importante à la règle que θίασος/θιασώτης ne figurent que rarement dans les écrits chrétiens: ce sont les œuvres de Théodoret de Cyr, qui se sert d'un style assez maniéré et classicisant et qui, en ce qui concerne la terminologie dont nous nous occupons ici, semble avoir subi l'influence d'Eusèbe de Césarée. En historien de l'Église Théodoret connaît l'œuvre historique de son devancier, qui, comme nous l'avons vu, au début de son *Histoire ecclésiastique* a choisi deux fois θιασῶται pour désigner les chrétiens. Il faut voir l'emploi chez Théodoret dans le cadre de son style auquel il veut donner une empreinte très classique, jusqu'à éviter très souvent les termes chrétiens usuels. De plus il prend à son compte un développement nouveau: c'est chez lui que θιασώτης va désigner aussi le moine.

Dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret θιασώτης figure 9 fois; θίασος y manque. Trois fois les *thiasotes* sont des adhérents d'une secte (les Ariens): τοῖς τοῦ Ἀρείου θιασώταις (2, 26, 3, GCS 44, p. 156, 28, éd. L. Parmentier – F. Scheidweiler; de même 2, 23,

(13) Une tournure analogue se trouve plus tard chez Théodoret de Cyr: *Hist. eccl.* 3, 6, 3 (GCS 44, éd. L. Parmentier – F. Scheidweiler, p. 181) οἱ δὲ τῆς εὐσεβείας θιασῶται.

(14) Dans le *Christus patiens*, ouvrage que quelques-uns ont attribué à Gregoire de Nazianze, on trouve le verbe θιασεύειν (v. 1141) dans une série de vers que l'auteur a empruntés aux *Bacchantes* à peu près littéralement (v. 75-77): καὶ θιασεύεται καθαρμοῖσι ψυχάν.

9, p. 152, 18); τῆς Ἀρείου μανίας τοὺς θιασώτας (2, 2, 5, p. 96, 2). Il faut ajouter que dans l'*Interpret. Epist. ad Hebr.* 5, 7-9 (PG 83, 712D) Théodoret qualifie de même de *thiasotes* les adhérents de certaines sectes (dans de tels cas le terme exotique pourrait être employé non seulement pour des raisons stylistiques, mais aussi parce qu'il était susceptible d'une nuance dépréciative): les chefs d'écoles hétérodoxes tels que Simon, Ménandre, Cerdon, Marcion, Valentin, Basilide, Bardésane et Manès ont enseigné à leurs propres adeptes (τοὺς οἰκείους ... θιασώτας) que le Christ ne possède pas de nature humaine.

Cependant le choix de ce terme chez Théodoret est déterminé le plus souvent par son maniérisme stylistique. Quatre fois dans l'*Hist. eccl.* θιασῶται désigne les chrétiens orthodoxes en général, une fois les partisans d'un évêque et une fois le terme est appliqué aux moines. C'est en évitant le terme technique et usuel que Théodoret parle de οἱ τῆς εὐσεβείας θιασῶται (3, 6, 3, p. 181, 23), τοῖς τοῦ Χριστοῦ θιασώταις (3, 10, 2, p. 187, 4) et τῶν θιασωτῶν τῆς ἀληθείας (5, 39, 24, p. 347, 6). Il va même si loin qu'il remplace le mot *Galiléens*, que l'empereur Julien s'était accoutumé à employer pour désigner les chrétiens de façon sarcastique, par un terme qui n'était pas usuel non plus (3, 8, 1, p. 185, 10): οὕτω γὰρ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τοὺς θιασώτας ὠνόμαζε.

Dans 3, 9, 2 (p. 186, 2) θιασῶται se rapporte aux partisans de l'évêque Athanase; dans ce texte le génitif qui presque toujours accompagne le terme est sous-entendu (Τῶν δὲ θιασωτῶν (sc. αὐτοῦ) ὀρρωδούντων). Le texte où *thiasotes* vise une catégorie spéciale de chrétiens (les moines) se trouve dans 4, 21, 7 (p. 247, 26): Τοὺς ἐκείνου οὖν θιασώτας.

Dans l'ouvrage *Graecorum affectuum curatio* le terme θιασώτης est rare; il n'y a qu'un passage où il est appliqué aux chrétiens: 8,8 (Sourc. Chrét. 57, p. 312) Οὐ γὰρ ὁρωμένην τινὰ τοῖς θιασώταις ἐπιδείκνυσι βασιλείαν (traduction de P. Canivet: « Ce n'est pas en effet une royauté visible qu'ils présentent à leurs fidèles », sc. les écrits des apôtres). Dans 5, 49 (Sourc. Chrét. 57, p. 242) θίασος a le sens général de « multitude », « troupe », connu par des textes profanes, surtout poétiques; après avoir parlé du « chœur » des prophètes Théodoret introduit la « troupe » des apôtres (πάντα τῶν ἀποστόλων τὸν θίασον). Le commentaire de Canivet à propos de ce texte n'est pas tout à fait exact (p. 242[4]: « Littéralement ' le thiase '; le mot s'employait pour désigner toute sorte de confré-

ries religieuses »), puisque le sens est ici assez général et pas du tout religieux.

Dans l'*Historia Religiosa* le terme θιασώτης est le plus fréquent (10 fois). Dans cet écrit, consacré à la description de la vie de moines syriens renommés, *thiasote* désigne surtout le moine. Une fois seulement les *thiasotes* sont les fidèles d'Antioche, poursuivis par les hétérodoxes en adhérents de la doctrine orthodoxe sur la Trinité: 8, 8 (PG 82, 1373A, Sourc. Chrét. 234, p. 388, éd. P. Canivet – Alice Leroy-Molinghen) ἐκεῖ γὰρ τότε συνέβη τοὺς τῆς τριάδος συναθροίζεσθαι θιασώτας (« c'était là que les confrères de la Trinité étaient alors amenés à se réunir »). La désignation du moine par *thiasote* est caractéristique de l'usage maniéré de Théodoret qui évite les termes techniques tant chrétiens que profanes. On peut alléguer ici le parallèle φροντιστήριον (monastère ou cellule de moine): le terme central μοναστήριον a été évité par Théodoret (on ne le trouve qu'une fois dans un discours direct où il est maintenu pour ne pas modifier une citation). Le terme « thiasote » au sens de « moine » est caractéristique de Théodoret à tel point qu'il ne faut pas s'étonner qu'un interpolateur l'ait saisi pour renforcer l'impression d'authenticité: (10, 7, PG 82, 1392A, Sourc. Chrét. 234, p. 448) πρὶν τοὺς θιασώτας ἐπὶ τὰς συνήθεις εὐχὰς διαναστῆναι (« avant que les thiasotes se fussent levés pour faire leurs prières accoutumées »).

Les *thiasotes* (Théodoret emploie le terme toujours au pluriel) sont pour l'auteur syrien en premier lieu les moines qui sont soumis à la direction d'un père spirituel qui les enseigne et exhorte, comme il apparaît des passages suivants: 4, 2 (PG 82, 1340D, Sourc. Chrét. 234, p. 292-294) ἀποχρῶν (sc. Ammien) γὰρ εἰς διδασκαλίαν οὐ τοῖς οἰκείοις μόνον θιασώταις, ἀλλὰ καὶ δὶς τοσούτοις (« puisqu'il pouvait suffire non seulement à ses propres thiasotes, mais même à deux fois plus »); 5, 8 (PG 82, 1356D; ibid., p. 340) ἄλλοτε δὲ τοῖς θιασώταις προσφέρων (sc. Aphthonius) παραίνεσιν (« tantôt il adressa aux confrères une exhortation »); 26 (PG 82, 1469D) Πλείοσι γὰρ ἢ διακοσίοις θιασώταις ἔχρητο (sc. Bassus), μητὲ κτῆνος ἔχειν, μήτε μύλην ἐπιτρέψας (« Il avait plus de deux cents thiasotes, qu'il ne permit de posséder ni de bétail, ni de moulin à bras »; ibid.: Τοῦτον μέχρι καὶ τήμερον τὸν νόμον οἱ θιασῶται φυλάττουσι, καὶ πλείους γενόμενοι τὰς δοθείσας οὐ παρέβησαν ἐντολάς (« Ses thiasotes gardent jusqu'aujourd'hui cette règle, et, bien qu'augmentés en nombre, il n'ont pas transgressé les comman-

dements qu'il leur avait donnés »); 10, 2 (PG 82, 1389A; Sourc. Chrét. 234, p. 438) τοῖς τοὺς αὐτοῦ (sc. Théodose) θιασώτας καὶ φοιτητὰς θεωμένοις (« qui regardent ses confrères et ses disciples »).

Il semble bien qu'on puisse considérer ces cas comme un parallèle de l'emploi de *thiasotes* pour les disciples du Christ, comme on l'a dit, par exemple, d'Eusèbe de Césarée, puisqu'il s'agit toujours de moines rassemblés autour d'un directeur spirituel: 4,4 (PG 82, 1344A, ibid. p. 298) καὶ τῶν θιασωτῶν παρεδίδου (sc. Eusèbe) τὴν ἐπιμέλειαν (« il <lui> confia le soin des confrères »); 2, 22 (PG 82, 1324C, ibid. p. 244) καὶ τοὺς θιασώτας καταλαβών (« et il rejoignit ses compagnons »); 2, 10 (PG 82, 1313D, ibid. p. 218) Ἀφικνούμενος δὲ ἰσχάδας εἰώθει (sc. Julien) τοῖς θιασώταις κομίζειν (« Quand il venait, il avait l'habitude d'apporter aux confrères des figues sèches ») (15); 2, 4 (PG 82, 1307D, ibid. p. 202) ἱκέτευον τὸν πρεσβύτην οἱ θιασῶται (« les compagnons suppliaient le prêtre »).

Aucun auteur, me semble-t-il, n'a fait un emploi aussi abondant du terme θιασώτης que Théodoret de Cyr. Pour l'époque ultérieure nous ne disposons que de quelques textes. Signalons d'abord Pseudo-Denys l'Aréopagite qui, dans *De caelesti hierarchia* l'applique deux fois aux anges dans le cadre des hiérarchies célestes. Il y a quelque différence entre l'emploi de *thiasotes* dans ces deux textes. Dans 2, 1 (PG 3, 136D; Sourc. Chrét. 58, éd. G. Heil) le sens est « membre d'une hiérarchie ou classe d'anges »: τίνα μὲν εἶναι σκοπὸν ἁπάσης ἱεραρχίας οἰόμεθα καὶ τί τοὺς αὐτῆς ἑκάστη θιασώτας ὀνίνησι (16) (traduction de M. de Gandillac: « ce que nous croyons être le but de toute hiérarchie et le profit que chacune procure à ses membres »). Dans 3, 2 (PG 3, 165A, ibid. p. 88) les anges sont appelés thiasotes de Dieu. C'est la hiérarchie qui fait des sectateurs de Dieu des images accomplies: τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν. Un autre texte, qui fait penser à

(15) Voir la note de P. Canivet / Alice Leroy-Molinghen, dans: *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie*, Histoire Philothée I-XIII, SC 234, Paris 1977, p. 218².

(16) Voir la note de M. de Gandillac *ad locum* (p. 88³): « Le terme employé ici désigne les sectateurs du culte bacchique. Celse l'a déjà appliqué (ironiquement) aux chrétiens (*Origène, Contra Cels.*, III, 23, 945d) ». Notons cependant que d'une part le sens de θιασώτης était souvent affaibli, et que d'autre part il était déjà employé par certains auteurs chrétiens avant Pseudo-Denys.

l'emploi du terme chez Clément d'Alexandrie — qui contrasta les mystères du Logos avec le thiase dionysiaque — se trouve chez Maxime le Confesseur, *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1380A): οὗτινος (sc. τοῦ χρόνου) ἐλευθεροῖ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ὁ Λόγος « de qui le Verbe délivre ses thiasotes »).

Le mot θίασος enfin, se trouve dans deux *Dialogues*, qu'on a attribués à tort à Césaire de Nazianze, frère de Grégoire. En fait il faut les dater après le VIIe siècle. Dans le premier texte le thiase est l'Eglise universelle, dans l'autre la communauté locale: *Dial.* 1, Interr. 20 (PG 38, 876): le Christ est appelé la pierre angulaire qui tient ensemble tout l'édifice du thiase; *Dial.* 3, Interr. 119 (ibid. 1005): il s'agit d'un texte écrit par saint Paul au thiase de l'Eglise (c'est-à-dire à la communauté de Corinthe) [17].

De notre analyse il résulte que les termes θίασος/θιασώτης n'ont pas acquis droit de cité chez les chrétiens. S'ils sont employés par des auteurs chrétiens dans un contexte chrétien, ils ont toujours gardé l'empreinte de maniérisme stylistique. Bien qu'ils eussent reçu parfois un sens assez général dans des textes profanes, le choix de cette terminologie chez des auteurs chrétiens a été déterminé surtout par la recherche de termes exotiques.

Avant le quatrième siècle il n'y a presque que Clément d'Alexandrie qui s'en sert (Origène ne fait que reproduire une terminologie qui n'est pas la sienne). Ce fut Eusèbe de Césarée qui, après la paix de l'Eglise, n'avait plus de scrupules à adopter une terminologie qui allait devenir innocente, mais qui, restreinte à un usage littéraire, ne pouvait plus éliminer la terminologie chrétienne usuelle. C'est sans doute à la lecture d'Eusèbe que Théodoret de Cyr doit l'emploi des termes θίασος/θιασώτης. Toujours à la recherche d'une terminologie qui s'écarte de l'usage courant, il est le seul à se servir fréquemment de ces expressions qui, en synonymes pittoresques de termes usés à ses yeux, s'adaptaient bien à son style recherché et classicisant.

Université Catholique de Nimègue G. J. M. Bartelink

(17) Respectivement: ὁ λίθος ... ὁ εἰς κεφαλὴν γωνίας τῆς τῶν ἐθνῶν Ἐκκλησίας τεθείς, καὶ πᾶσαν τοῦ θιάσου τὴν οἰκοδομὴν συντηρῶν et Γράφει γὰρ τῷ θιάσῳ τῆς Ἐκκλησίας ὁ ὑψηλὸς τὴν διάνοιαν. Ἐγὼ ἐφύτευσα κτλ. (1 *Cor.* 3, 6).

OCP 45 (1979) 279-307

The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060* (*)

I. INTRODUCTION

Early Byzantine euchology MSS, especially those of Constantinopolitan provenance, contain almost no rubrics at all (1). When by the 10th century the ceremonial of the Byzantine eucharist began to be codified in rubrics, these were sometimes incorporated into the liturgical text itself, especially in euchologies from Southern Italy and Sicily, and in Oriental versions of the liturgy (2). But in the Great Church it was rather the practice for these rubrics to be collected in a separate book, the διάταξις or *ordo*, similar to the Latin *caerimoniale* (3).

The diataxis tradition goes back to the 10th century at least. A. Jacob has shown how Leo Tuscan inserted into his 12th century Latin translation of the Chrysostom liturgy rubrics taken

(*) I am most grateful to Prof. Robert Murray S.J. of Heythrop College London, who was kind enough to verify in the MS several doubtful readings of my transcription of the text, and to Ugo Zanetti S.J. of the Société des Bollandistes, Brussels, who not only rendered the same service but also made valuable suggestions concerning the edition and interpretation of the text. N.B. for the list of abbreviations used in the references, see pp. 282-283.

(1) See for example codices *Barberini Gr. 336* (BRIGHTMAN, pp. 309-344); *Sevastianov 474* (KRASNOSEL'CEV, pp. 236-80). Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. XXXII-XXXIII.

(2) E.g. the 10th century *Euchology of Porfirij Uspenskij* (= codex *Leningrad 226*, KRASNOSEL'CEV, pp. 283-304); 11th century Georgian CHR in codex *Sinai Georg. 89* (*Version géorg.*); cf. TAFT, *Great Entrance*, p. XXXIII.

(3) TAFT, *Great Entrance*, pp. XXXV-XXXVIII.

from a diataxis of the 10th century or earlier (4). But our earliest extant diataxis of the complete liturgy is found on five 12th century parchment folia later incorporated into the largely 15th century codex *British Museum Add. 34060*. This document gives the order of the patriarchal eucharist of the Great Church (Hagia Sophia) as it was celebrated in the 11th century.

The diataxis was previously edited in 1935 by Gennadios Arabatzoglou (1883-1956), Greek Orthodox Metropolitan of Heliopolis and Theira, of the Patriarchate of Constantinople (5). But this edition is so defective and inaccessible that I thought it worthwhile to make available my (hopefully) more reliable transcription of this important source, made at the British Museum early in 1972 (6).

I give an English translation for purely pragmatic reasons. Although the Greek text is straightforward and not difficult, it does present a few problems of interpretation. My solutions to them are more conveniently presented via translation than by lengthy explanatory notes. Furthermore, documents are edited to be of use, and fewer and fewer are the students today who can handle with ease even simple rubrical Greek.

The Manuscript (7):

The MS is a large quarto codex, of the 15th century, but incorporating portions of an earlier MS. There are 588 folia, mostly paper in various hands of the 15th century, except for the older section (ff. 511-557, 563-579), written on vellum, in an early 12th century hand. The present f. 511 was originally numbered 478, but the 15th century numbering (496 etc.) has been substituted as far as 500 (present f. 515), after which the original foliation (483 etc.) continues unaltered.

(4) *La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan*, OCP 35 (1969) pp. 249-52.

(5) Heliopolis or Iuliopolis is in Galatia Prima, Theira is Thyatira in Lydia, both in western Asia Minor. On Metropolitan Gennadios, cf. *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία* (Athens 1964) IV, 293-295.

(6) I left my work aside upon hearing that someone else was preparing an edition of the same document, but since nothing has appeared after several years, I decided to proceed with my own edition.

(7) See *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1888-1893* (London 1894) pp. 168-82; RICHARD, pp. 57-60.

This 12th century section is the one that interests us. It opens with our document on ff. 511r-515r, followed immediately on the same page (f. 515r) by a discussion of the origins of the Manichaean and Paulician doctrine (8) (Ἐξήγησις ὅθεν ἔφυ ἡ τῶν μανιχαίων καὶ τῶν παυλικιάνων αἵρεσις), a service for the reception of Manichaean converts (f. 517r-v) (9), and other varied material (10).

The Edition:

Since the interest of this edition is liturgical, I have divided and numbered the text according to liturgical units to facilitate liturgical reference and commentary. The usual errors of iotacism, dittography, haplography, spirit and accent form (not placement), are corrected without notice.

All other corrections are indicated thus:

⌈[1] = corrected reading; MS reading in apparatus.
( ) = addition to fill a lacuna (blank space) left by the scribe.
⟨ ⟩ = addition to the text.
[ ] = explanatory addition to the English translation.

Where the MS text departs from the *textus receptus* of a liturgical piece, the latter reading is given in the notes.

We have unified the capricious orthography of certain terms by selecting one acceptable form that recurs in the MS, indicating this in the apparatus.

The English version is accompanied by explanatory titles and notes, and followed by a short liturgical commentary.

(8) This dualist heresy, parent of Bogomilism, was a 7th century revival of Manichaeism in superficially Christian garb, among the border population of the Byzantine Empire in Asia Minor and Armenia. At the end of the 11th century the Paulicians that had earlier been deported to Thrace rose against the empire and had to be put down by Emperor Alexius I Comnenus (1081-1118), who held theological discussions with the Paulician leaders at their stronghold Philippopolis on the Marica in Thrace (= Plovdiv in Bulgaria) in 1114 and 1118. This period coincides with the date of our document. See R. JANIN, *Pauliciens*, DTC 12[1], 56-62; J. M. HUSSEY (ed.), *The Cambridge Medieval History*, vol. IV: *The Byzantine Empire*, part II (Cambridge 1967) pp. 191-192.

(8) *Incipit*: Προηγουμένης, cf. GOAR[2], pp. 700-701.

(10) Cf. above, note 7; to RICHARD'S bibliog. add BZ 28 (1928) 38-67.

ABBREVIATIONS USED:

AUCHER = G. AUCHER, *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, *Chrysostomika*, 359-404.

BACHA = C. BACHA, *Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite*, *Chrysostomika*, 405-471.

BAS = Byzantine Liturgy of St. Basil.

BECK = H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.

BORNERT = R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (= AOC, 9) Paris 1966.

BRAUN = J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwichlung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im B. 1907.

CHR = Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

Chrysostomika = *XPYCOCTOMIKA, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Rome 1908.

COCHLAEUS = J. COCHLAEUS, *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos autoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum...* Mainz 1549.

DARROUZÈS = J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (= AOC, 11) Paris 1970.

Dejanija = *Dejanija moskovskich soborov 1666-1667 godov*, II: *Kniga sobornych dejanij* 1667 *goda*, Moscow 1893.

DU CANGE = DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Graz 1958.

EM 6 = *Codex Karlsruhe Ettenheimmünster 6*, ed. R. ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (= *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, 5) Berlin 1908.

FUNK = F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vols., Paderborn 1905.

KRASNOSEL'CEV = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisej Vatikanskoj Biblioteki*, Kazan 1885.

LAMPE = G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

MATEOS, *Célébration* = J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine* (= OCA, 191) Rome 1971.

MATEOS, *Typicon* = ID. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix No. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vols. (= OCA, 165-166) Rome 1962-63.

MATHEWS = T. F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Penn. State Univ. Press 1971.

MERCIER = B.-CH. MERCIER, *La liturgie de S. Jacques* (= PO 26, fasc. 2) Paris 1946.

Otranto = A. JACOB, *La traduction de la Liturgie de s. Basile par Nicolas d'Otrante, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, fasc. 38 (1967) 49-107.

PAPAS = T. PAPAS, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus* (= *Miscellanea Byzantina Monacensia*, 3) Munich 1965.

RICHARD = M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum*, I (= *Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, III) Paris 1952.

STRUBE = C. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit* (= *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, Bd. 6) Wiesbaden 1973.

TAFT, *Great Entrance* = R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA, 200) Rome 1975.

TAFT, *Liturgies* = ID. *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy,"* OCP 43 (1977) 355-78.

TREMPELAS = P. N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (= *Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, 15) Athens 1935.

Tuscan = A. JACOB, *La traduction de la Liturgie de s. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique*, OCP 32 (1966) 111-162.

VERPEAUX = J. VERPEAUX (ed.), PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices. Introduction, texte et traduction* (= *Le monde byzantin*, 1) Paris 1966.

Version géorg. = A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, Mus 77 (1964) 65-119.

VOGT = A. VOGT (ed.), CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Le Livre des cérémonies*, 2 tomes (= *Collection byzantine*) Paris 1935.

XYDIS = S. G. XYDIS, *The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia, The Art Bulletin* 29 (1947) 1-24.

II. TEXT

511r Τάξις τῆς ἁγίας λειτουργίας κατὰ τὸν τύπον τῆς μεγάλης ἐκκλησίας

I. 1. Λαβόντος τοῦ ἀρχιδιακόνου καιρόν, γίνεται ἡ ἔναρξις καὶ ᾄδονται τὰ ἀντίφωνα. **2.** Καὶ ὅτε ἐπιστῇ ὁ καιρὸς τῆς εἰσόδου, καθήμενος ὁ ἀρχιερεὺς πρὸ τῶν ὡραίων πυλῶν καὶ προσκυνεῖ κατὰ ἀνατολὰς τρίτον. **3.** Εἶτα εἰπόντος τοῦ ἀρχιδιακόνου τοῦ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον κατέχοντος· *Τοῦ κυρίου δεηθῶμεν*, καὶ τῶν περιεστηκότων εἰπόντων· *Κύριε ἐλέησον*, κλίνει μικρὸν ὁ ἀρχιερεὺς ⌈ἑαυτὸν [1] καὶ ἐπεύχεται τὴν εὐχὴν ταύτην· *Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν*: **4.** Εἶτα ἀσπάζεται τὸ εὐαγγέλιον ἄνευ προσκυνήσεως, καὶ χειροκρατούμενος ὑπὸ δύο ἀρχόντων, εἰσοδεύων εἰσέρχεται ἄχρι τῶν ἁγίων θυρῶν. **5.** Ἐκεῖσέ τε προσκυνήσας καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐν τῷ ⌈ἁρμῷ ἐφ' ἡνίαν [2]

[1] αὐτὸν
[2] ἁρμοεφηνίω

---

(11) On the history of this office see H. LECLERCQ, *Archidiacre*, DACL 1[1], 2733-36; BECK, pp. 99-100 and the references given there; DARROUZÈS, index: "archidiacre" p. 590. By the time of our document the archdeacon was simply the senior deacon and his role was purely liturgical (BECK, pp. 114-15).

(12) The ὡραῖαι πύλαι are the central doors that lead from the narthex into the nave of the church, also called "Great Doors" (μεγάλαι πύλαι), "Royal Doors" (βασιλικαὶ πύλαι) in the Middle and Late Byzantine periods, not to be confused with the "Holy Doors" (ἅγια θύρια) of the sanctuary, nor with the "Beautiful Door" (ὡραία πύλη = singular) that led into the exonarthex of Hagia Sophia. See THEODORE STUDITES (†826), *Hypotyposis*, PG 99, 1706 (this work in its present form is later than Theodore; cf. BECK p. 494); MATEOS, *Typicon* II, Index liturgique, p. 318; *De cerimoniis* (10th c.), VOGT I, 1, pp. 10-13; 9, pp. 58-60; 10, p. 69; 31 (22) p. 117; 32(33) pp. 122-3; 35(26) pp. 134-5; 39(30) pp. 154-5; 44 (35) p. 170; and CONSTANTINI PORPHYROGENITI, *De Cerimoniis aulae byzantinae*, ed. J. J. REISKE (= CSHB) Bonn 1825, I, Appendix, p. 502; NICETAS CHONIATES († c. 1212), *Historia*: Alexius III Angelus (1195-1203) Book I, ed. I. BEKKER (= CSHB) Bonn 1835, p. 603; PS.-CODINUS, *De officiis* (c. 1350-1360), ed. VERPEAUX, V, p. 247; VII, pp. 259, 265; archieraticon

III. TRANSLATION

Order of the Holy Liturgy according to the Rite of the Great Church

[I. Enarxis and Introit]

I. 1. When the archdeacon (11) has received permission, the e n a r x i s begins and the a n t i p h o n s are sung. **2.** And when the time comes for the i n t r o i t, the bishop is seated before the beautiful doors (12) and bows three times to the east. **3.** Then after the archdeacon who is carrying the holy Gospel says, "*Let us pray to the Lord,*" and those standing nearby say, "*Kyrie eleison,*" the bishop bows slightly and prays this prayer: "*O Master, Lord our God...*" (13) **4.** Then he kisses the Gospel without bowing, and supported by two archontes (14) he enters and goes up to the holy doors. (15) **5.** And after bowing to them and kissing the holy icon in the joint to the left, (16) he goes into

of Gemistos (c. 1380), DMITR II, pp. 303-305, 310, 317-18, 320; Andreas Skete codex (15th c.), DMITR I, pp. 168-9. On this whole question see STRUBE, pp. 40, 46-52. According to Strube (p. 40) this terminology does not appear in the 6th century sources.

(13) Prayer of the Introit or "Little Entrance" = BRIGHTMAN, p. 368, 3-12 (without "Kyrie eleison").

(14) ἄρχων was a general and hence confusingly ambiguous title of the lower clergy (priests, deacons, subdeacons, readers), some of whom, at least, fulfilled liturgical functions. *The Apostolic Constitutions* II, 28 applies the title to bishops (ed. FUNK I, p. 109). By the time of our document some of these titles were purely honorific. See DARROUZÈS pp. 88 ff, 117 ff, and index, p. 591; BECK pp. 109, 113.

(15) I.e. of the sanctuary chancel (cf. note 12).

(16) Apparently there were icons on the jambs to the right and left of the holy doors, which were kissed by clergy upon entering the sanctuary at the introit as is customary today in some churches; or perhaps there was an icon on each leaf of the double doors at the point where they joined. This may be the meaning of the archieraticon of Gemistos, which says that the patriarch kisses the door itself (DMITR II, p. 305). The Andreas Skete codex also seems to place the icons on the doors (DMITR I, p. 169).

ἁγίαν εἰκόνα, εἴσεισιν εἰς τὸ θυσιαστήριον. **6.** Καὶ προσκυνήσας ἅπαξ τὴν ἁγίαν τράπεζαν, ἀσπάζεται τὴν ἐνδυτὴν ἀνέχοντος αὐτὴν τοῦ κανστρησίου, καὶ ἵσταται ἐνώπιον τῆς ἁγίας τραπέζης. **7.** Καὶ λαβόντος τοῦ ἀρχιδιακόνου καιρόν, δοξάζουσιν οἱ ψάλται καὶ τελοῦσι τὴν ἀκολουθίαν κατὰ τύπον.

II. 1. Εἶτα πάλιν ὁ ἀρχιδιάκονος, ἀνέχων τὸ ὠράριον αὐτοῦ, λέγει· *Εὐλόγησον, δέσποτα.* Καὶ σφραγίζων τοῦτον, ὁ ἀρχιερεὺς εἰς ἐπήκοον τοῦ ἀρχιδιακόνου λέγει· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.* **2.** Καὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου εἰπόντος τὸ *Ἀμήν*, ἀπάρχονται οἱ ψάλται τοῦ τρισαγίου. **3.** Ὁ δὲ ἀρχιερεύς, προσκυνήσας, λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην· *Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος*: **4.** Καὶ εἰ μὲν οὐκ ⌈ἔστι[3] λιτή, γίνεται πρότερον συναπτή· εἰ δέ ⌈ἐστι[4] λιτή, οὐδ' ὅλως γίνεται συναπτή. **5.** Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν εὐχήν, δίδωσι τὸ ⌈κοντάκιον[5] τῷ κανστρησίῳ. **6.** Μετὰ δὲ τὸ δοξᾶσαι τοὺς ψάλτας, ἔρχεται ὁ κανστρήσιος καὶ δίδωσιν τῷ ἀρχιερεῖ τὰ πηνία. **7.** Ὁ δὲ κατέχων αὐτά, προσκυνεῖ ἐκ τρίτου λέγων καθ' ἑαυτόν· *Κύριε ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἴδε καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν, ἣν ἐφύτευσεν*

[3] ἔτι
[4] ἔτι
[5] κοντάκιν

II. 7. Ps 79:15-16a: Ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ἐπίστρεψον δή, ἐπίβλεψον etc.

(17) On the altar cloth, see P. SPECK, *Die* ἐνδυτή: *literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche, Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966) 323-75. There was a sacred image on the cloth that was kissed (*De cerimoniis*, VOGT I, 1, p. 11).

(18) A dignitary who assisted the patriarch in vesting, etc. See DARROUZÈS, index, p. 602, DU CANGE, 576; BECK, p. 118.

(18) I.e. of the third antiphon, before the final troparion. On the psalmists, see MATEOS, *Typicon* II, pp. 328-9. In Hagia Sophia there was no real "choir" but only a small nucleus of psalmists to lead the singing of the refrains. According to the *Code of Justinian*, in the 6-7th century there were no more than 25 psalmists to serve the three patriarchal churches of Hagia Sophia, Hagia Eirene and Chalkoprateia (*Novella* 3, 1, *Corpus iuris civilis*, ed. R. SCHOELL-G. KROLL, Berlin 1899, III, p. 21). Their customary place in Hagia Sophia was in the chamber beneath the huge ambo raised on eight columns in the center of the church (cf. TAFT, *Great Entrance*, p. 79 note 209; MATHEWS, p. 98; reconstruction of the ambo in XYDIS).

(20) I.e. of the enarxis.

the sanctuary. **6.** And after bowing once to the holy altar, he kisses the altar-cloth (17) held up to him by the castrensis, (18) and stands before the holy altar. **7.** And when the archdeacon has received permission, the psalmists chant the d o x o l o g y (19) and conclude the office (20) according to the ritual.

[II. Trisagion and Procession to the Throne]

II. 1. Then again the archdeacon, raising his orarion, says, "*Bless, master.*" And blessing him, the bishop says in the hearing of the archdeacon, "*Blessed is our God always, now and ever, and unto ages of ages, amen.*" (21) **2.** And after the archdeacon says, "*Amen,*" the psalmists begin the T r i s a g i o n. **3.** The bishop, bowing, says this prayer: "*Holy God...*" (22) **4.** And if there is no r o g a t i o n, there is first a s y n a p t é; (23) but if there is a r o g a t i o n, there is no s y n a p t é. **5.** And after saying the prayer, he gives the scroll to the castrensis. **6.** After the psalmists chant the d o x o l o g y, (24) the castrensis goes and gives the candles (25) to the bishop. **7.** And he, holding them, bows thrice, saying to himself: "*Lord God of powers, look down from heaven and see, and look upon this vine and restore it, which your*

(21) This and similar blessings that recur throughout the diataxis (**II. 1; III. 2, 6, 7; V. 7; VI. 3; IX. 13, 15, 17, 18, 19, 23**) are not an integral part of the text of the liturgy. They express, rather, a form of ritual courtesy still practiced today in the liturgies of several traditions. In Byzantine usage ministers customarily request permission to begin a ritual action — thereby also giving the signal that it is time (καιρός) to do so — with the words, "Bless master." And the celebrant indicates his beneplacit with a blessing. The bishop also gives a blessing when incensed, etc. (V. 8). Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. 236-40; MATEOS, *Typicon* II, p. 299 (καιρός); *Célébration*, pp. 96-7.

(22) Prayer of the Trisagion (= BRIGHTMAN, pp. 369, 20-370, 15).

(22) I.e. the "great synapté" or "litany of peace" commonly found in Byzantine services (= *ibid.*, pp. 362, 30-363, 24). Cf. MATEOS, *Typicon* II, pp. 297, 320. On the rogation, see the liturgical commentary below, part II.

(24) I.e. of the Trisagion.

(25) These are undoubtedly the dikérion and trikérion or two candelabra, one with two, the other with three candles, with which the bishop gives solemn blessings in the Byzantine rite. Πηνίον, though not a common word for this instrument, is found also in the rite for the washing of the altar on Holy Thursday in GOAR², pp. 499, 500 note 12, and DU CANGE, 1165.

ἡ δεξιά σου. Καὶ εἰς τὴν δευτέραν προσκύνη⟨σιν⟩ πάλιν τῷ αὐτῷ.
Εἰς δὲ τὴν τρίτην προσκύνησιν λέγει· *Τριὰς ἁγία ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ*
καὶ ἴδε καὶ ἐπίσκεψον τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν, ἣν
511v *ἐφύτευσεν ἡ δεξιά σου.* **8.** Καὶ μετὰ || τὴν τρίτην προσκύνησιν, σφρα-
γίζει ἅπαξ μέσον τῆς ἁγίας τραπέζης, καὶ ἀποδίδωσι τὰ πηνία καὶ
δεσμήσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ἵσταται. **9.** Τηνικαῦτα δὲ ἔρχεται εἷς τῶν
ἀρχόντων τοῦ εὐωνύμου μέρους, καὶ ἐπιδίδωσι τούτῳ τὸ κανστρίον καὶ
προσκυνήσας, ὑποχωρεῖ. **10.** Κατέχοντος δὲ τοῦτο τοῦ ἀρχιερέως
ἔρχεται παραυτίκα ὁ δευτερεύων ἢ ὁ ἀρχιδιάκονος, καὶ προσκυνήσας
καὶ τὴν χεῖρα ἀσπασάμενος, ἀναλαμβάνεται τοῦτο. **11.** Καὶ ὁ μὲν ἀρχι-
διάκονος καὶ ὁ κανστρήσιος ἀπέρχονται ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης
καὶ προσκυνήσαντες, ἵστανται ἀναμένοντες. **12.** Ὁ δὲ ἀρχιδιάκονος
ἀπέρχεται εἰς τὸ δεξιὸν μέρος τῶν κιονίων καὶ προσκυνήσας ἐκ τρίτου,
ἵσταται. **13.** Καὶ τοῦ τελευταίου τ ρ ι σ α γ ί ο υ ᾀδομένου παρὰ τῶν
ψαλτῶν, καλεῖ τὸν ἀρχιερέα πρὸς τὴν καθέδραν διὰ προσκυνήσεως.
14. Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς προσκυνήσας καὶ ἀνελθὼν εἰς τὴν κρηπῖδα καὶ
ἀσπασάμενος, πορεύεται ἐπάνω τῆς κρηπῖδος. **15.** Καὶ πρὸς τὸ Γτέλος[5a]
κατελθὼν ἀπ' αὐτῆς, εὑρίσκει τὸν ἄρχοντα καὶ τὸν Γκανστρήσιον[6]
ἐκεῖσε ἑστῶτας, καὶ χειροκρατούμενος ὑπ' αὐτῶν ἀνέρχεται, τοῦ δια-
κόνου προπορευομένου. **16.** Ὅτε οὖν ἐγγίσει τῷ συνθρόνῳ τοῦ ἀρχιδια-
κόνου εἰπόντος· *Εὐλόγησον, δέσποτα, τὴν καθέδραν,* λέγει ὁ ἀρχιερεύς·
Εὐλογημένος εἶ ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου,
πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας: **17.** Εἶτα ἀνελθὼν ἐν τῷ
συνθρόνῳ καὶ προσκυνήσας καὶ ἀσπασάμενος, ἐπιστρέφει πρὸς τὸν
λαόν. **18.** Καὶ τοῦ λαοῦ ἔτι τὸ τ ρ ι σ ά γ ι ο ν ᾄδοντος, σφραγίζει αὐτὸν
τρίτον, τοῦ ἀρχιδιακόνου σιγήσαντος πρότερον.

5a τελει
6 χαστρήσιον

16. Blessing of the throne = BRIGHTMAN, p. 370, 28-33, *textus receptus*: Εὐλογημένος εἶ ὁ ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβὶμ πάντοτε ...

---

(26) This and the following verse are an adaptation of Ps 79 (80): 15-16a. See the liturgical commentary below.

(27) Literally "canister". It was in the care of the castrensis. See DARROUZÈS, pp. 546 (9), 553 (9), 566 (82), 551 (8).

(28) I.e. The deacon second in rank to the archdeacon, still an important title among the patriarchal clergy of Constantinople. Cf. DAR-

right hand has planted." (26) And at the second bow, again the same. At the third bow he says: "*Holy Trinity, look down from heaven and see, and look upon this vine and restore it, which your right hand has planted.*" **8.** And after the third bow, he blesses once in the center of the holy altar and gives back the candles, and joining his hands, stands there. **9.** Then one of the archontes of the left side comes and gives him the thurible, (27) and after bowing, withdraws. **10.** And while the bishop is holding this, the second deacon (28) or the archdeacon comes immediately, and after bowing and kissing his hand, takes it. **11.** And the archdeacon and the castrensis withdraw to in front of the holy altar, and after bowing, stand waiting. **12.** But the archdeacon goes away to the right side of the columns, and after bowing three times, stands there. **13.** And when the last T r i s a g i o n is being sung by the psalmists, he summons the bishop to the throne with a bow. **14.** The bishop bows and mounts the platform, (29) and after kissing [the altar] he traverses the platform. **15.** And toward the conclusion [of the Trisagion] he descends from it, goes up to the archdeacon and castrensis standing there, and supported by them he ascends [to the throne], preceded by the deacon. **16.** When he approaches the synthronon, after the archdeacon says, "*Bless, master, this throne,*" the bishop says: "*Blessed are you, seated on the throne of the glory of your kingdom, always, now and ever, and unto ages of ages.*" (30) **17.** Then he ascends the synthronon, and after bowing and kissing [the throne], he turns to the people. **18.** And while the people are singing the T r i s a g i o n again, he blesses them thrice, after the archdeacon has first become silent. (31)

ROUZÈS, pp. 177-8 and index, p. 595; BECK pp. 114-15. K. M. RHALLES, *Περὶ τοῦ δευτερεύοντος τῶν διακόνων, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδεμίας Ἀθηνῶν* 11 (1936) 12-14, lists his functions.

(29) I.e. the platform on which the altar stood, also referred to in other sources, especially for patriarchal rites of the Great Church such as ordinations. Cf. codices *Barberini Gr. 336*, f. 159r; *Paris Coislin Gr.* 213, f. 25v; *Grottaferrata Gb I*, ff. 39v, 41r; *Sinai Gr. 956*, DMITR II, p. 17; the archieraticon of Gemistos, *ibid.*, p. 305; GOAR², pp. 238, 249, 251; etc.

(30) Cf. apparatus.

(31) See the commentary for the meaning of this rubric.

III. 1. Μετὰ δὲ τὸ σφραγίσαι, τοῦ ἀρχιδιακόνου εἰπόντος· *Πρόσχωμεν*, λέγει ὁ ἀρχιερεύς· *Εἰρήνη πᾶσι*, καὶ οὕτως κάθηται. **2.** Καὶ τοῦ ψάλτου ψάλλοντος τὸ προκείμενον, κατὰ τὸ τέλος τοῦ δευτέρου στίχου ἐπιζητεῖ καιρὸν ὁ ἀρχιδιάκονος, καὶ σφραγίζων αὐτὸν ὁ ἀρχιερεὺς λέγει· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε, νῦν*: **3.** Καὶ ἀναγινωσκομένου τοῦ ἀποστόλου, ἐπιζητεῖ καιρὸν καὶ εὐχὴν ὁ διάκονος
512r εἰς || τὸν ὀφείλοντα εὐαγγελίσασθαι. **4.** Ὁ δὲ σφραγίζων αὐτὸν ἅπαξ σχολαιότερον ὅσον πληρῶσαι τὴν εὐχὴν ⌜τῆς σφραγῖδος[7] λέγει εἰς ἐπήκοον τοῦ ἀρχιδιακόνου· *Κύριος δῴη σοι ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ, ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων, τοῦ ἀγαπητοῦ τῇ αὐτοῦ* ⟨*υἱοῦ*⟩ *χάριτι πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. **5.** Μετὰ δὲ τὴν ἐξέλευσιν τοῦ εὐαγγελίου, ἐκ τῶν συγκαθημένων ἀρχιερέων ἐγερθεὶς εἷς, ἀπέρχεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν πρῶτον, καὶ προσκυνήσας, ἀσπάζεται τὸ γόνυ, καὶ οὕτως πάλιν προσκυνήσας, λέγει· *Εὐλόγησον, δέσποτα*. **6.** Καὶ δίδωσιν καιρὸν αὐτῷ εἰρηνεῦσαι κατὰ τὸν ἀπόστολον, λέγων· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, πάντοτε*: **7.** Ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν δεύτερον στίχον τοῦ ἀλληλούϊα ἐπιζητεῖ καιρὸν ὁ ἀρχιδιάκονος λέγων· *Εὐλόγησον, δέσποτα*, καὶ λέγει ὁ ἀρχιερεύς· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν*: **8.** Ἐπιζητεῖ δὲ τηνικαῦτα καὶ τὴν εὐχὴν τοῦ θυμιάματος τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. **9.** Ὁ δέ γε ἀρχιερεὺς σφραγίζει τὸν ἐνώπιον τῆς ἁγίας τραπέζης ἑστῶτα διάκονον καὶ ὑποδεικνύων τὸ θυμίαμα, λέγων· *Θυμίαμά σοι προσφέρω*: **10.** Τοῦ δὲ τελευταίου ἀλληλούϊα λεγομένου, ὁ μὲν καναστρήσιος ἀφαιρεῖ τὸ ὠμοφόριον τοῦ ἀρχιερέως. **11.** Ὁ δὲ ἀνίσταται καὶ στρέφεται πρὸς ἀνατολὰς καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ κλίνων ἕως τῆς ⌜καθέδρας[8] ἐπ' ὀλίγον ἕως ἂν ἐκφωνήσῃ ὁ ἀρχιδιάκονος· *Σοφία, ὀρθοί, ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου*. **12.** Οὗπερ ἔτι λεγομένου, ἀνίσταται, κάτω ἔχων τὸ ⌜φαινόλιον[9] αὐτοῦ

[7] τῇ σφραγίδῃ
[8] καθέδρης
[9] φαιλώνιον

III. 4. Blessing of the deacon(s) who is to read the gospel (= BRIGHTMAN, p. 372, 14-19, *textus receptus*: Ὁ θεὸς διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ (τοῦδε) δῴη σοι ῥῆμα τῷ εὐαγγελιζομένῳ δυνάμει πολλῇ εἰς ἐκπλήρωσιν τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

9. Prayer of Incense = *ibid.*, p. 359, 34-36 (prothesis), *textus receptus*: προσφέρομεν.

11. The *textus receptus* adds εἰρήνη πᾶσι = *ibid.*, p. 372, 30.

[III. Scriptural Lessons and Psalmody]

III. 1. After the blessing, when the archdeacon has said, "*Let us be attentive*", the bishop says, "*Peace to all,*" and then sits down. **2.** And while the psalmist is chanting the prokeimenon, (32) after the end of the second verse, the archdeacon requests leave and the bishop, blessing him, says, "*Blessed is our God, always, now...*" **3.** And while the Apostle is being read, the deacon requests leave and a prayer for the imminent reading of the Gospel. **4.** And he [the bishop], blessing him once, very slowly, for as long as it takes to complete the prayer of blessing, says in the hearing of the archdeacon: "*May the Lord the King of Powers grant you speech for announcing the Gospel with great power, by the grace of his beloved ⟨Son⟩ always, now and ever, and unto ages of ages.* (33) **5.** After the exit of the Gospel one of the seated bishops, having risen, goes to the first bishop and bowing, kisses [his] knee, and then bowing again, says, "*Bless, master.*" **6.** And [the first bishop] grants him leave to give the greeting of peace after the Apostle, saying, "*Blessed is our God, always...*" **7.** But at the second verse of the alleluia the archdeacon also requests leave, saying. "*Bless, master*". And the bishop says, "*Blessed is our God...*" **8.** And he requests at the same time also the Prayer of Incense of the holy Gospel. **9.** And the bishop blesses the deacon who is standing facing the holy altar and showing the incense, saying, "*I offer you incense...*" (34) **10.** While the last alleluia is being sung, the castrensis takes off the bishop's omophorion. (35) **11.** And he stands and turns to the east and bows down his head to the throne for a short time until the archdeacon exclaims, "*Wisdom, arise, let us listen to the holy Gospel.*" (36) **12.** While the same is still being said,

(32) The responsorial psalm (= BRIGHTMAN, p. 371, 3-6). Cf. MATEOS, *Typicon* II, pp. 316-17; *Célébration*, pp. 7-13, 133-4.

(33) Cf. apparatus.

(34) Cf. apparatus. The *textus receptus* gives this prayer only for the initial blessing of incense at the prothesis.

(35) On the bishop's vestments, see the commentary.

(36) Cf. apparatus and commentary.

καὶ πρὸς ἀνατολὰς βλέπων. **13.** Τοῦ δὲ λαοῦ τὸ *Δόξα σοι, κύριε* λέγοντος, καὶ αὐτὸς τοῦτο λέγει καθ' ἑαυτόν, ἐντὸς τοῦ Γφαινολίου[10] τὰς χεῖρας αἴροντος. **14.** Καὶ οὕτως ἐπιστραφεὶς πρὸς τὸν εὐαγγελιστὴν μετὰ τὸ τελειωθῆναι τὸ ε ὐ α γ γ έ λ ι ο ν, λέγει πρὸς τὸν εὐαγγελιστὴν πραείᾳ φωνῇ· *Εἰρήνη σοι.* **15.** Καὶ τηνικαῦτα κάτεισι διὰ τοῦ εὐωνύμου χειροκρατούμενος. **16.** Καταλαβόντες δὲ ἔγγιστα τῆς ἁγίας τραπέζης ἐῶσι τοῦτον οἱ ἄρχοντες. **17.** Ὁ δέ, προσκυνήσας καὶ ἀσπασάμενος ἕνα τῶν τιμίων σταυρῶν, ἄπεισι διὰ τοῦ εὐωνύμου μέρους κάτωθεν τῆς κρηπῖδος ὁδεύων, δεδεμένας δὲ τὰς χεῖρας ἔχων τοῦ Γφαινολίου[11]
512v ἄνωθεν ὄντως, || ἔρχεται καὶ ἵσταται ἐνώπιον τῆς ἁγίας τραπέζης. **18.** Καὶ τῶν εὐαγγελισαμένων διακόνων ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους ἐλθόντων, καὶ προσκυνησάντων ἐπὶ τῆς κρηπῖδος, γίνεται σφραγὶς πρὸς αὐτοὺς παρὰ τοῦ ἀρχιερέως.

IV. 1. Εἶτα ἀναγινώσκεται τὸ κ ι τ α τ ώ ρ ι ο ν, καὶ εἶτα λαβόντος καιρὸν τοῦ ἀρχιδιακόνου, λέγονται παρὰ τοῦ διακόνου αἱ α ἰ τ ή σ ε ι ς πᾶσαι πρὸς δὲ καὶ ἡ ἐ κ τ ε ν ή. **2.** Καὶ τοῦ λαοῦ ἐκφωνοῦντος τὸ *Κύριε ἐλέησον*, εἶτα ἐκτεταμένας ἔχων ἐπὶ μικρὸν πρὸς δέησιν τὰς χεῖρας, λέγει τρίτον τὸ *Κύριε ἐλέησον*. **3.** Εἶτα λαμβάνει

[10] φαιλονίου
[11] φαιλονίου

14. *Textus receptus*: Εἰρήνη σοι τῷ εὐαγγελιζομένῳ = Brightman, p. 372, 38-39.

---

(37) Note that the bishop is wearing the phelonion and not the sakkos (see commentary). Formerly the cone-shaped phelonion was not cut away in front to free the hands, as now, but hung to the ground evenly all around, and the celebrant had to gather it up in front in order to free his hands for ritual gestures. Hence the frequent references below to "raising" or "letting down" the phelonion, or to ritual gestures "inside" or "outside" the phelonion (cf. **III. 13, 17; V. 3; VI. 1, 4; VII. 2; X. 21, 24; XI. 1**).

(38) Cf. apparatus.

(39) The κιτατώριον (Latin: *citatorium*) was the official formula of promotion to orders. The more common term in the MSS is χάρτης, χαρτίον (cf. *Barberini Gr. 336*, f. 159r; *Paris Coislin Gr. 213*, ff. 25v, 27v; *Grottaferrata Gb I*, f. 39v; Goar[2], pp. 244, 249, 251; I. Habert, *'APXIEPATIKON: Liber pontificalis ecclesiae graecae* (Paris 1693) p. 316. See Darrouzès, pp. 149, 161, 213, 337, 369, 372). In sources after the 10th century the document is presented by the chartophylax (on this office cf. Darrouzès, pp. 334 ff; E. Herman, *Chartophylax*, DDC 3, 621-6;

he stands with his phelonion down, (37) and facing east. **13.** And when the people say the *"Glory to you O Lord..."* he too says it to himself, raising [his] hands inside the phelonion. **14.** And so, having turned to the evangelist after the completion of the Gospel, he says to the evangelist in a soft voice, *"Peace to you."* (38) **15.** And then he descends [from the throne] via the left [side], led by the hand. **16.** And when they have come near to the holy altar the archontes leave him. **17.** And he, after bowing and kissing one of the revered crosses, withdraws via the left side, going on the platform, with hands joined above the phelonion, [and] comes and stands facing the holy altar. **18.** And when the deacons who read the Gospel have come from the right side and bowed on the platform, a blessing is given them by the bishop.

[IV. The Litanies and Prayers]

IV. 1. Then the c a l l [t o o r d e r s] (39) is read, and then when the archdeacon has received permission, all the p e t i t i o n s (40) as well as the e k t e n é (41) are said by the deacon. **2.** And when the people exclaim the *"Kyrie eleison"*, then [the bishop], with hands raised slightly in prayer, says three times the *"Kyrie eleison"*. **3.** Then he takes the scroll from the

BECK, pp. 109-111) whose office it was to present candidates for ordination (*Paris Coislin Gr. 213*, f. 25v; archieraticon of Gemistos, DMITR II, p. 319; SYMEON OF THESSALONIKA, *De sacris ordinationibus* 246, PG 155, 465; GOAR², pp. 244, 256-7 and note 3; cf. DARROUZÈS, pp. 149, 337, 369). It is not clear why the reading of the *citatorium* is indicated here, after the reading of the Gospel. In traditional Byzantine usage bishops are ordained after the Trisagion, presbyters after the Great Entrance, deacons after the anaphora; subdiaconate is conferred outside the liturgy, before the enarxis begins (cf. GOAR², pp. 203, 208, 210, 242, 244, 249, 251). Promotions to honorary clerical dignities (archpriest, etc.) take place at the introit or "Little Entrance".

(40) Although αἰτήσεις is also the technical term for the "angel of peace" litany (MATEOS, *Typicon* II, pp. 279, 297 (VII); TAFT, *Great Entrance*, ch. IX) it is used here in the general sense of litanic petitions, as in other Byzantine sources (see references in TAFT, *Great Entrance*, pp. 329-30). This is clear from IV. 4, 7, below.

(41) The ektené is the litany that follows the Gospel (= BRIGHTMAN, pp. 373-374). On its history, see MATEOS, *Célébration*, pp. 148-56; *Typicon* II, p. 293; TAFT, *Liturgies*, pp. 368-9.

ἐκ τοῦ κανστρησίου τὸ κοντάκιον καὶ λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην· *Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν ἐκτενῆ*: 4. Καὶ λαβόντος καιρὸν τοῦ ἀρχιδιακόνου, λέγονται αἱ αἰτήσεις, εἰπόντος τοῦ διακόνου· *Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων*: καὶ τοῦ λαοῦ τὸ *Κύριε ἐλέησον*. 5. Τοῦ μὲν πρώτου *Κύριε ἐλέησον* ᾀδομένου, προσκυνεῖ· καὶ εἰς τὸ δεύτερον, ἄνεισιν εἰς τὴν κρηπῖδα καὶ ἀσπάζεται τὴν ἁγίαν τραπέζαν. 6. Εἰς δὲ τὸ τρίτον ἐπιστρέφει πρὸς τὸν λαόν, καὶ εἰς τὰ ἐπίλοιπα τρία σφραγίζει ἓν μέσον καὶ ἐξ εὐωνύμων καὶ ἐκ δεξιῶν· καὶ αὖθις ἐπιστρέφει πρὸς ἀνατολὰς καὶ λέγει τὴν ἐκφώνησιν πάντων εἰς ἐπήκοον· *Ὅτι ἐλεήμων*: 7. Καὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου λαβόντος πάλιν καιρὸν καὶ προτρεψαμένου τὸν ⌈διάκονον[12], ἐκφωνεῖ τὰς αἰτήσεις. 8. Ὁ ἀρχιερεὺς ἐπεύχεται καθ' ἑαυτὸν τὰς εὐχάς· *Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν*: *Εὐχαριστοῦμέν σοι: Πάλιν καὶ πολλάκις σοι: Ὅπως ὑπό:*

V. 1. Καὶ τοῦ λαοῦ εἰπόντος· *Ἀμήν*, ἄρχονται οἱ ψάλται τὸ χερουβικόν. 2. Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ⌈προσιὼν[13] ἅπαξ καὶ ποιήσας ἐν ἑαυτῷ ⟨τὴν⟩ δέησιν, τοῦ χερουβικοῦ ᾀδομένου, (λέγει ἐν) ἑαυτῷ τὴν εὐχήν, τὸ *Οὐδεὶς ἄξιος*: 3. Πληρουμένης δὲ τῆς εὐχῆς ἐπιδίδωσι τὸ ⌈κοντάκιον[14] τῷ κανστρησίῳ, καὶ χαλάσας τὸ φαινόλιον αὐτοῦ, δεσμήσας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, λέγει καθ' ἑαυτὸν τὸν χερουβικὸν ὕμνον. 4. Καὶ τούτου ⌈τελειωθέντος[15], εἰ μὲν τὰ ἅγια καταλάβοι καλεῖται πρὸς τοῦ κανστρησίου διὰ προσκυνήσεως. 5. Ὁ δὲ προσκυνήσας ὑποχωρεῖ καὶ ἵσταται πλησίον τοῦ
513r κίονος βλέπων πρὸς τὰ δεξιά. 6. Τηνικαῦτα ἔρχεται ‖ ὁ διάκονος ἄντικρυς αὐτοῦ εἰς τὸν ἕτερον κίονα. 7. Καὶ προσκυνῶν, σφραγίζει ὁ ἀρχιερεύς, λέγων· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν*: 8. Καὶ μετ' ἐκείνων εἰσέρχεται ὁ διάκονος, καὶ θυμιῶν τὸν ἀρχιερέα καὶ προσκυνῶν, σφραγίζεται παρ' αὐτοῦ λέγοντος· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν*: 9. Τοῦ δὲ ἀρχιδιακόνου θυμιῶντος τὴν ἁγίαν τραπέζαν, εἰσέρχονται τὰ ἅγια, καὶ

[12] διάκονα
[13] προσῖων
[14] κοντάκιν
[15] τειλειωθέντος

---

(42) Prayer of the Ektené (= BRIGHTMAN, p. 373, 5-13).

(43) Petition for the emperor in the synapté (= *ibid.*, p. 363, 7-9), often found, as here, in the ektené (cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 149, 151).

(44) Ecphonesis (doxology) of the Prayer of the Ektené (= BRIGHTMAN, p. 374, 3-6).

(45) Prayer for the Catechumens; First and Second Prayer of the Faithful, with the latter's ecphonesis (= *ibid.*, pp. 374-376).

castrensis and reads this prayer: *"O Lord our God, the insistent..."* (42) **4.** And when the archdeacon has received permission, the petitions are said, after the deacon has said, *"For the most blessed and divinely-protected...,"* (43) and the people the *"Kyrie eleison."* **5.** At the singing of the first *"Kyrie eleison"* [the bishop] bows, and at the second he mounts the platform and kisses the holy altar. **6.** At the third he turns to the people, and at the remaining three he blesses once in the center, and to the left and to the right, and turns once again to the east and says the ecphonesis in the hearing of all: *"For a merciful..."* (44) **7.** And after the archdeacon has got permission again and urged him on, the deacon proclaims the petitions. **8.** The bishop prays to himself the prayers: *"O Lord our God ..."*; *"We thank you..."*; *"Again and repeatedly to you..."*; *"So that under..."* (45)

[V. The "Great Entrance": Transfer and Deposition of Gifts]

V. 1. And after the people say, *"Amen"*, the psalmists begin the Cherubicon. **2.** And the bishop, coming forward at once and making within himself ⟨the⟩ supplication during the singing of the Cherubicon, (says to) himself the prayer: *"No one is worthy..."* (46) **3.** When the prayer is finished he gives the scroll to the castrensis, and after letting down his phelonion [and] joining his hands, he says to himself the Cherubic Hymn. **4.** And when this is done, if the gifts have arrived he is summoned by the castrensis with a bow. **5.** After bowing, he withdraws and stands near the pillar, (47) facing right. **6.** At the same time the deacon goes opposite him to the other pillar. **7.** And bowing, the bishop blesses saying, *"Blessed is our God..."* **8.** And the deacon enters with them [the gifts], and incensing the bishop and bowing, is blessed by him saying, *"Blessed is our God..."* **9.** While the archdeacon is incensing the holy altar, the gifts come in and the bishop, bowed, prays to himself: *"Blessed*

(46) For the Cherubic Hymn and the prayer during it, see *ibid.*, pp. 377-378.

(47) I.e. of the ciborium over the altar. Cf. MATHEWS, p. 99. The archieraticon of Gemistos also refers to these pillars (DMITR II, p. 316).

ὁ ἀρχιερεὺς ἐπικλιθείς, ἐπεύχεται πρὸς ἑαυτόν· *Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν. Βασιλεῦ οὐράνιε: Τῆς σοφίας ὁδηγέ:*

VI. 1. Ἀποτεθέντων δὲ τῶν ἁγίων καὶ ἐπικαλυφθέντων, ἀποκαλύπτει τὰς χεῖρας τοῦ ἀρχιερέως ὁ κανστρήσιος. **2.** Ὁ δὲ στρέφεται ἐπιδέξιος καὶ ἀπέρχεται εἰς τὸ εὐώνυμον μέρος ἀπονιψώμενος. **3.** Καὶ τοῦ ὑποδιακόνου εἰπόντος· *Εὐλόγησον, δέσποτα,* ἀπονιπτόμενος λέγει· *Νίψομαι ἐν ἀθῴοις τὰς χεῖράς μου, καὶ κυκλώσω τὸ θυσιαστήριόν σου, κύριε, τοῦ ἀκοῦσαί με φωνὴν αἰνέσεώς σου, καὶ διηγήσασθαι πάντα τὰ* ⌈*θαυμάσιά* [16] *σου. Κύριε, ἠγάπησα εὐπρέπειαν οἴκου σου, καὶ τόπον σκηνώματος δόξης σου. Τῷ οἴκῳ σου πρέπει ἁγίασμα, κύριε, εἰς μακρότητα ἡμερῶν, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

4. Καὶ ἐκμάξας τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ τὸ φαινόλιον χαλάσας, καλεῖται πρὸς τοῦ κανστρησίου διὰ προσκυνήσεως. **5.** Καὶ ἀπελθὼν ἵσταται ἔγγιστα τῶν ἁγίων θυρῶν, τῶν ἄλλων ἱερέων ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων συνεστώτων αὐτῷ, καὶ βάλλει μετάνοιαν προσευχόμενος. **6.** Εἰς δὲ τὴν τρίτην, κάτω νεύων ὀλίγον τὴν κεφαλήν, καὶ τῶν ἱερέων ἐπευχομένων αὐτῷ οὕτως· *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· μνήσθητι ἡμῶν, δέσποτα·* ὁ ἀρχιερεὺς λέγει ἄνευ σφραγῖδος· ⌈*Μνησθείη* [17] *ἡμῶν κύριος ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ πάντοτε, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας:*

16 θαμάσιά
17 μνήσθητι

6. *Orate fratres* dialogue based on Lk 1:35; 23:4. On the evolution of the considerably more developed *textus receptus* (= BRIGHTMAN, p. 380, 2-24) see TAFT, *Great Entrance*, pp. 290 ff, esp. p. 295 for the place of this MS in the history of the text.

---

(48) Ps 117(118): 26a, 27a; troparion of Pentecost; kontakion of Cheesefare Sunday (cf. Wis 7:15). See TAFT, *Great Entrance*, pp. 244-6, 250, 253.

(49) Ps 25(26): 6-8; Ps 92(93): 5b-c; plus the usual conclusion ("always, now and ever...").

(50) Apparently our document, unlike most Byzantine sources, does not always use the term "priest" (ἱερεύς) in the restricted sense of "presbyter" (compare GERMANUS, *Historia ecclesiastica* 24, 26, 33, ed. N. BORGIA, *La "Ἐξήγησις" di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario, Roma e l'oriente* 2 (1911) pp. 226, 228, 290, with 41, 43, *ibid.* pp. 294-95, 347-48, 350-51, 353, where we see a similar interchange of terms). It is clear that there is more than one bishop (ἀρχιερεύς) in

is he who comes in the name of the Lord, the Lord is God and has appeared to us"; "O Heavenly King..."; "Guide of wisdom..."(48)

[VI. The "Accessus ad Altare": a. The Lavabo]

VI. 1. And when the gifts have been deposited and covered, the castrensis uncovers the hands of the bishop. **2.** And he, [standing] to the right, turns and withdraws to the left side to w a s h his hands. **3.** And after the deacon says, "*Bless, master,*" he w a s h e s his hands, saying:

"I shall wash my hands among the innocent,
and I shall go about your altar, O Lord,
to hear the voice of your praise,
and to describe all your wonders.
O Lord, I have loved the majesty of your house,
and the dwelling place of your glory.
Holiness befits your house, O Lord,
unto length of days,
always, now and ever, and unto ages of ages.
Amen." (49)

[b. The "Orate fratres"]

4. And after drying his hands and letting down the phelonion, he is summoned by the castrensis with a bow. **5.** And after withdrawing, he stands near the holy doors, with the other priests (50) joining him on the right and on the left, and bowing down, he prays. **6.** And at the third [bow], while he bows down [his] head a little and the priests pray to him as follows: "*May the Holy Spirit come down upon you, and the power of the Most High overshadow you. Remember us, master,*" the bishop says without a blessing, "*May the Lord remember us in his kingdom always, now and ever, and unto ages of ages*". (51)

the liturgy described in our MS (cf. **III, 5-6**), and since the *orate fratres* dialogue was traditionally between the main celebrant and his concelebrants (TAFT, *Great Entrance*, pp. 291-304), I presume that "priests" has this general sense here and elsewhere, as will be indicated in the notes.

(51) Cf. apparatus.

7. Καὶ οὕτως ἀπέρχεται εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν. 8. Καὶ προσκυνήσας, δούς τε τῷ ἀρχιδιακόνῳ καιρόν, καὶ τούτου πάλιν τῷ διακόνῳ ⟨ἐπιστρέψαντος⟩, ἐπιτρέποντος αὐτῷ λέγειν τὰς αἰτήσεις, ὁ ἱερεὺς λέγει τὴν εὐχὴν ταύτην· *Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντο⟨κράτωρ⟩:* 9. Καὶ ἐκφωνεῖ ὁ ἀρχιερεύς· *Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου:*

VII. 1. *Εἰρήνη πᾶσι· Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους.* 2. Καὶ τούτου
513v λεχθέντος, προσκυνεῖ || ὁ ἀρχιερεὺς τὴν ἁγίαν τράπεζαν καὶ ἀνελθὼν εἰς τὴν κρηπῖδα ἀσπάζεται αὐτήν· κατελθὼν δὲ καὶ χαλάσας τὸ φαινόλιον αὐτοῦ, ἐπιστρέφει εἰς τὰ δεξιὰ μέρη καὶ ἵσταται. 3. Ἐρχόμενοι δὲ οἱ ἱερεῖς, ἀσπάζονται τὴν ἁγίαν τράπεζαν πρῶτον, εἶτα τὴν Γχεῖρα[18] τοῦ ἀρχιερέως καὶ τὴν ἀριστερὰν παρειάν, καὶ ἑξῆς ἀλλήλους.

4. Καὶ τοῦ ἀσπασμοῦ πληρωθέντος, ἐπιστρέφει πάλιν κατὰ ἀνατολάς, καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος· *Τὰς θύρας*: λέγει ὁ ἀρχιδιάκονος· *Ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν.* 5. Καὶ οὕτως ψάλλει τὸ ἱερατεῖον μετὰ τοῦ λαοῦ τὸ *Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν:*

VIII. 1. *Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου:* 2. Ταύτης δὲ τῆς ἐκφωνήσεως ἔτι τῷ ἀρχιερεῖ ἐκφωνουμένης, πρόσεισιν ὁ ἀρχιδιάκονος καὶ ἐπιζητεῖ καιρόν. 3. Σφραγίζων τοῦτον μόνον, ἔτι τὴν τοιαύτην ὑπᾴδων ἐκφώνησιν, τοῦ δὲ ἀρχιδιακόνου τῷ διακόνῳ ἐπιστρέψαντος, καὶ τῶν αἰτήσεων παρ' ἐκείνου ὑπᾳδομένων, ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται· *Σοὶ παρακατίθημι:* 4. Καὶ ἐκφωνεῖ· *Καὶ καταξίωσ⟨ον⟩ ἡμᾶς*: 5. Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἐκτείνει μικρὸν τὰς χεῖρας πρὸς δέησιν, κατέχων ἐν τῇ λαιᾷ χειρὶ αὐτοῦ τὸ κοντάκιον ἐκτετυλιγμένον, λέγων πρὸς ἑαυτόν· *Πάτερ ἡμῶν*: 6. *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.* 7. Ὁ λαός· *Εἷς ἅγιος*:

[18] χεῖραν

VII. 1. The *textus receptus* of the invitation to the *pax* (= BRIGHTMAN, p. 382, 22-25) has been developed into an introduction to the creed. See TAFT, *Great Entrance*, pp. 381 ff.

---

(52) Prayer of the Proscomidé, with accompanying litany ("petitions") and ecphonesis (9) (= BRIGHTMAN, pp. 380, 25-382, 15).

(53) Greeting and invitation to the kiss of peace (= *ibid.*, p. 382, 20). Cf. apparatus.

(54) Here too "priests" must include the concelebrating bishops (cf. note 50). It is inconceivable that they were excluded from the *pax*. Cf. The archieraticon of Gemistos, DMITR II, p. 311, and TAFT, *Great Entrance*, pp. 378 ff, 389 ff.

(55) Admonitions preceding the Creed (= BRIGHTMAN, p. 383, 3-4).

(56) The blessing after the anaphora (= *ibid.*, p. 390, 10-11), to which the document skips with no mention of the anaphora itself (see commentary).

[c. Accessus Prayer and Litany]

7. And thus he withdraws to the holy altar. **8.** And after bowing [and] giving the archdeacon leave, and when the latter ⟨has turned⟩ again to the deacon, giving him permission to say the petitions, the priest says this prayer: "*Lord God, Panto⟨crator⟩...*" (52) **9.** And the bishop chants aloud: "*By the mercies of your only begotten Son...*"

[VII. The Kiss of Peace and Creed]

VII. 1. "*Peace to all.*" "*Let us love one another.*" (53) **2.** And when that is said the bishop bows to the holy altar, and after mounting the platform, kisses it; then, after descending and letting down his phelonion, he turns to the right side and stands there. **3.** And the priests (54) come up, kiss first the holy altar, then the bishop's hand and right cheek, and one another in turn.

4. And when the kiss is finished, [the bishop] turns again to the east, and when the deacon says, "*The doors...*", the archdeacon says, "*In wisdom, let us be attentive*". (55) **5.** And thus the clergy chant with the laity the "*I believe in one God...*"

[VIII. Prayers before Communion]

VIII. 1. "*And may the mercies of our great...*" (56) **2.** While this ecphonesis is still being chanted by the bishop, the archdeacon comes up and requests permission. **3.** [The priest] blesses him once while still singing this same ecphonesis; and after the archdeacon has turned to the deacon, and while the petitions are being sung by the latter, the priest prays, "*To you I commend...*" (57) **4.** And he chants aloud, "*And make us worthy...*" (58) **5.** And the bishop raises his hands a little in prayer, holding in his left hand the unrolled scroll, saying to himself, "*Our Father...*" **6.** "*Holy things for the Holy*". **7.** The people: "*One is holy...*" (59)

(57) Litany and prayer before the Our Father (= BRIGHTMAN, p. 390, 15 ff.). Here "priest" probably means the bishop just referred to in no. **2.** For it is always the main celebrant who "gives permission" with a blessing.

(58) Ecphonesis introducing the Lord's Prayer (= *ibid.*, p. 391, 25-26).

(59) Call to communion and response (= *ibid.*, p. 393, 13-15).

IX. 1. Καὶ τούτου λεγομένου, σφραγίζει ὁ ἀρχιερεὺς τρὶς μετὰ τοῦ ἄρτου εἰς τὸν δίσκον· μίαν μέσον, ἑτέραν ἐξ εὐωνύμων, καὶ ἄλλην ἐκ δεξιῶν. 2. Εἶτα κλᾷ τὸν ἄρτον εἰς δύο, καὶ τὸν μὲν ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ ἀποτίθησιν ἐν τῷ δίσκῳ, τὴν δὲ ἐν τῇ εὐωνύμῳ τέμνει μέσον. 3. Πάλιν τὸν μὲν ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ χειρὶ ἀποτίθησιν ἐν τῷ δίσκῳ. 4. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἐν ⌈τῇ[19] εὐωνύμῳ κόπτει μίαν σφραγῖδα. 5. Καὶ λέγοντος τοῦ ἀρχιδιακόνου· *Πλήρωσον, δέσποτα ἅγιε, τὸ ποτήριον*, τοιαύτην σφραγῖδα ⟨ἀναλαβών,⟩ σφραγίζει δι' ἑαυτῆς τὸ ποτήριον λέγων· *Πλήρωμα πνεύματος ἁγίου*, καὶ ἐμβάλλει ἐν αὐτῷ τὴν σφραγῖδα. 6. Ἀποτίθησι δὲ καὶ ὃν κατέχει ἐν τῇ εὐωνύμῳ χειρὶ ἄρτον ἐν τῷ δίσκῳ. 7. Καὶ ἀναλαμβάνεται τὸν ἕτερον τὸν ἐξ αὐτῆς ⟨σφραγῖδος⟩ ἀποτμηθέντα, καὶ ἀφελόμενος ἐξ αὐτοῦ σφραγῖδα, πληροῖ τὸ ἕτερον ποτήριον, καὶ ἀποτίθησι καὶ τὸν αὐτὸν ἄρτον ἐν τῷ δίσκῳ. 8. Καὶ αὖθις ἀναλαμβάνεται τὸν ἕτερον
514r ἄρτον ἡμίτμητον, καὶ || κλᾷ αὐτὸν μέσον. 9. Καὶ τὸν μὲν ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἀποτίθησιν ἐν τῷ δίσκῳ. 10. Ἀπὸ δὲ τοῦ εὐωνύμου ἀφελόμενος μίαν μερίδα, ἀποτίθησιν ἐν τῷ περιχειλίσματι τοῦ δίσκου ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ ἀποτίθησι πάλιν καὶ τὸν αὐτὸν ἄρτον ἐν τῷ δίσκῳ. 11. Εἶτα ἀναλαμβάνεται καὶ τὸν ἕτερον ἄρτον καὶ ἀφελόμενος ἐξ αὐτοῦ μίαν μερίδα, ἀποτίθησιν ταύτην ἔγγιστα τῆς ἑτέρας μερίδος. 12. Καὶ οὕτω ποιεῖται τὸν ὅλον διαμερισμὸν τῶν ἄρτων.

X. 1. Καὶ μετὰ τὸ διαμερίσασθαι τοὺς ἀρκοῦντας, ἀπομαξάμενος τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ ἐκτινάξας πρὸς τὸ μηδὲ τὸν τυχόντα μαργαρίτην ἀπολειφθῆναι ⌈ταύταις[20], κατέρχεται ἀπὸ τῆς κρηπῖδος καὶ προσκυνεῖ τρίτον κατὰ ἀνατολάς, λέγων πρὸς ἑαυτόν· *Τοῦ δείπνου σου μυστικοῦ*:

[19] τῷ
[20] τούτοις

IX. 5. The commixture, *textus receptus*: Πλήρωσον δέσποτα τὸ ἅγιον ποτήριον. Πλήρωμα πίστεως, Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν. The Slavonic *textus receptus* remains faithful to the early Greek text: *Ispolnenie ducha svjatago.*

([60]) σφραγίς (Slavonic: *pečat'* = "stamp, seal, impression") refers here to the seal impressed on the eucharistic prosphora and, by extension, to the bread thus stamped (cf. Brightman, p. 356, 28-37; J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae di ritibus orientalibus*, Romae 1930, II, p. 181 no. 322; and Eutychius, *Sermo de paschate et de ss. eucharistia* 2, PG 86², 2394C).

[IX. Fraction and Commixture]

IX. 1. And while this is being said, the bishop blesses three times with the bread on the discos, [making] one [sign of the cross] in the center, another to the left, and another to the right. **2.** Then he breaks the bread in two, and the [bread] in his right hand he puts on the discos; the [seal] (60) in his left he cuts in the middle. **3.** Again he puts on the discos the [bread] in his right hand. **4.** From the [bread] in his left he cuts one seal. **5.** And when the archdeacon says, "*Make full, holy master, the chalice,*" ⟨taking⟩ the same seal [the bishop] blesses the chalice with it, saying, "*The fullness of the Holy Spirit,*" and drops the seal into it. (61) **6.** And the bread that he is holding in the left hand he puts on the discos. **7.** And he takes the other [bread], the one cut from the same ⟨seal⟩, and after taking from it a seal, fills the other chalice, and puts this bread on the discos too. **8.** And again he takes the other bread cut in two, and breaks it in the middle. **9.** And the [bread] in the right hand he puts on the discos. **10.** After taking one particle from the left-hand [bread], he puts it on the edge of the discos in front of him, and again places the bread on the discos. **11.** Then he takes also the other bread, and having taken from it one particle, puts this next to the other particle. **12.** And in this way the whole fraction of the bread is done.

[X. Communion]

X. 1. And after having divided enough and wiped and shaken his hands lest perchance a pearl (62) be left on them, he descends from the platform and bows three times to the east, saying to

(81) Commixture, cf. apparatus. The vocabulary of "filling" or "perfecting" the chalice may be an extension of the metaphor of the seal (cf. LAMPE, p. 1355).

(62) Term frequently used to refer to a particle of the consecrated bread. Cf. L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris 1895, p. 95, and the references in LAMPE, p. 827.

2. Σὺν αὐτῷ δὲ προσκυνεῖ καὶ ὁ ὀφείλων μεταδοῦναι αὐτῷ ἱερεύς, καὶ ἀνέρχονται ἀμφότεροι εἰς τὴν κρηπῖδα καὶ ἀσπάζονται τὴν ἁγίαν τράπεζαν. 3. Καὶ πρῶτα μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἁπλώσας τὰς χεῖρας μεταλαμβάνει. 4. Εἶτα συνέχων τὸν ἄρτον τοῖς δυσὶν ἐσχάτοις δακτύλοις, διὰ τῶν ἑτέρων τριῶν ἀναλαμβάνεται τὴν ἑτέραν μερίδα καὶ μεταδίδωσι τῷ μεταδόντι αὐτῷ. 5. Ὁ δὲ ταύτην δεξάμενος, ἀσπάζεται τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ τὴν παρειάν. 6. Καὶ κατέρχονται ἀμφότεροι ἀπὸ τῆς κρηπῖδος καὶ ἐπικλιθέντες, δαπανῶσι τοὺς θείους ἄρτους. 7. Εἶτα ἀπομάττονται τὰς χεῖρας ἐν τοῖς δίσκοις. 8. Ἐπιδίδωσι δὲ ὁ ἀρχιδιάκονος τὸ ποτήριον τῷ ἱερεῖ, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς αὐτὸν ὁ ἀρχιερεὺς καὶ προσκυνήσας, μεταλαμβάνει. 9. Εἶτα ἐπιστέφει κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἀπομάττεται τὰ χείλη διὰ τοῦ ἄκρου εἰλητοῦ καὶ ποιεῖται προσκυνήσεις τρεῖς εὐχαριστηρίους. 10. Καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἁγίαν τράπεζαν, ἐπιστρέφει καὶ ἀναλαμβάνεται τὸ ποτήριον ἀπὸ τοῦ ἱερέως καὶ μεταδίδωσιν αὐτῷ. 11. Ὁ δὲ ἱερεὺς μετὰ τὸ μεταλαβεῖν προσκυνεῖ τὸν ἀρχιερέα καὶ ἀσπάζεται τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα καὶ ἀναλαμβάνεται τὸ ποτήριον. 12. Καὶ οὕτως ἀνέρχεται ὁ ἀρχιερεὺς εἰς τὴν κρηπῖδα καὶ μεταδίδωσι τοῖς τοῦ βήματος.

13. Καὶ μετὰ τὸ δοῦναι πᾶσιν, ἀπέρχεται πρὸς τὸ πρῶτον ἀντιμήσιον, καὶ εἰπόντος τοῦ τὸν δίσκον διακομίζοντος διακόνου· *Εὐλόγησον,*
514v *δέσποτα*, λέγει ὁ ἀρχιερεύς· *Εὐλογήσω* || *τὸν κύριον ἐν παντὶ καιρῷ*: 14. Καὶ τελειοῦται παρὰ τῶν συνεστώτων ὁ ψαλμὸς ὅλος, τοῦ λαοῦ ⌈μεταλαμβάνοντος[21]. 15. Καὶ ἐὰν ὦσι καὶ ἕτεροι μεταλαμβάνοντες, λέγει πάλιν ὁ διάκονος· *Εὐλόγησον, δέσποτα,* καὶ λέγει ὁ ἀρχιερεύς· *Εὐλογήσω τὸν κύριον*: 16. Τοῦτο δὲ δὶς καὶ τρὶς καὶ πολλάκις λέγεται, πολλῶν ὄντων τῶν μεταλαμβανόντων.

[21] μεταλαβόντος. Correction after liturgical sense of the communion rite (cf. nos. 15-17).

---

(63) Sixth-century Holy-Thursday refrain (cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. 59, 68-70) used since the Middle Ages also as a prayer before communion (= BRIGHTMAN, p. 394, 25-27). See commentary.

(64) Possibly one of the bishops, as seems implied in the reference to "the first bishop" in no. 3. In the archieraticon of Gemistos, at any rate, one of the bishops communicates the patriarch, and receives in turn from him, in a rite similar to the one described here (DMITR II, pp. 315-16).

(65) The eiliton or corporal was the only cloth spread under the eucharistic gifts in this period. It is now customary to use for this pur-

himself, "*Your mystical supper...*" (63) **2.** With him bows the priest (64) who is supposed to give him communion, and both mount the platform and kiss the holy altar. **3.** And first the bishop, having stretched forth his hands, r e c e i v e s. **4.** Then holding the bread in the last two fingers, with the other three he takes the other particle and gives it to the one that gave communion to him, **5.** who, after receiving it, kisses his hand and cheek. **6.** And both descend from the platform and after bowing down, consume the divine bread. **7.** Then they wipe the hands clean on the discoi. **8.** And the archdeacon gives the chalice to the priest, and the bishop, after turning to him and bowing, c o m m u n i c a t e s. **9.** Then he turns to the east and wipes the lips clean with the edge of the eiliton, (65) and makes three bows in thanksgiving. **10.** And after kissing the holy altar, he turns, and the chalice is taken from the priest, and [the bishop] communicates him. **11.** The priest, after r e c e i v i n g, bows to the bishop and kisses his right hand and takes the chalice. **12.** And thus the bishop goes to the platform and g i v e s c o m m u n i o n to those in the sanctuary.

13. And after giving [communion] to everyone [in the sanctuary] he goes off to the first communion table, (66) and when the deacon carrying the discos has said, "*Bless, master,*" the bishop says, "*I will bless the Lord at all times...*" (67) **14.** And the whole psalm is done by the assistants while the people are receiving communion. **15.** And if there are still other communicants, the deacon says again, "*Bless, master,*" and the bishop says, "*I will bless the Lord...*" **16.** And this is said two and three and several times, for as long as there are communicants.

pose the antimension, a relic-bearing, consecrated corporal somewhat akin to the Latin altar-stone, and, like the latter, originally intended for use only when no consecrated altar was available. For the history of this innovation, see J. M. Izzo, O.F.M., *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*, Rome 1975, esp. pp. 110-124.

(66) Literally "antimension" or portable altar, not to be confused with the modern corporal (cf. note 65). At Hagia Sophia small tables were used in the rite of communion, probably to hold the sacred vessels. Cf. *Chronicon paschale* (AD 624), PG 92, 1001 (παρατραπέζια); *De cerimoniis*, Vogt, I, 10, p. 70 (ἀντιμίσιον).

(67) Ps 33(34). See the commentary below.

17. Τοῦ δὲ λαοῦ ⌈μεταλαβόντος [22] καὶ τοῦ ψ α λ μ ο ῦ παρὰ τῶν τούτων ᾀδόντων τελειωθέντος, λέγει ὁ ἀρχιδιάκονος πρὸς τὸν ἀρχιερέα· *Κύριε, εὐλόγησον.* **18.** Καὶ σφραγίζων ἅπαξ τὸν λαόν, ὁ ἀρχιερεὺς ἐκφωνεῖ· *Εὐλογία κυρίου ἐφ' ἡμᾶς πάντοτε*: Καὶ ἀπελθὼν πρὸς τὸ εὐώνυμον μέρος, καθέζεται. **19.** Προσελθὼν δὲ ὁ ὑποδιάκονος, λέγει· *Εὐλόγησον, δέσποτα,* καὶ λέγων ὁ ἀρχιερεὺς καθ' ἑαυτόν· *Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα*: ἀ π ο ν ί π τ ε τ α ι. **20.** Καὶ προσέρχεται αὐτῷ ὁ ἀρχιδιάκονος ζητῶν ε ὐ χ ὴ ν τ ο ῦ θ υ μ ι ά - μ α τ ο ς. **21.** Ὁ δὲ σφραγίζων ἔνδοθεν τοῦ φαινολίου λέγει· *Θυμίαμά σοι προσφέρω*: **22.** Εἶτα θυμιᾷ ὁ ἀρχιδιάκονος τὴν ἁγίαν τράπεζαν κυκλόθεν. **23.** Καὶ τελευταῖον ἔρχεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα καὶ θυμιάσας αὐτὸν τρίτον, κλίνων τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ λέγει· *Εὐλόγησον, δέσποτα.* **24.** Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς σφραγίζων αὐτὸν ἔνδοθεν τοῦ φαινολίου λέγει· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε*: **25.** Καὶ ὁ ἀρχιδιάκονος εἰπών· *Ἀμήν,* δίδωσι καιρὸν τοῖς ψάλταις, καὶ ψάλλουσι τὸ *Πληρωθήτω*: καὶ ἐ ξ έ ρ χ ο ν τ α ι τ ὰ ἅ γ ι α.

XI. 1. Ἐξερχομένων δὲ τούτων, ἵσταται ἐπικεκλιμένος ὁ ἱερεύς, καὶ μετὰ τὴν ἐ ξ έ λ ε υ σ ι ν τ ῶ ν ἁ γ ί ω ν, ἀνέχει τὸ φαινόλιον τοῦ ἀρχιερέως ὁ κανστρήσιος καὶ προσκαλεῖται τοῦτον εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν. **2.** Καὶ μετὰ τὸ ἀπελθεῖν καὶ παραστῆναι τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, λαμβάνει καιρὸν ὁ ἀρχιδιάκονος, καὶ λέγονται αἱ α ἰ τ ή σ ε ι ς παρὰ τοῦ ⌈ἀρχιδιακόνου [23]. **3.** Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς λέγει τὴν εὐχήν· *Εὐχαριστοῦμέν σοι, δέσποτα*: **4.** *Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος*: **5.** Ὁ διάκονος· *Ἐν εἰρήνῃ*

[22] μεταλαμβάνοντος (cf. 21 above).
[23] ἀρχιδιακόνος

18. *Textus receptus*: Σῶσον ὁ θεὸς τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου (Ps 27 [28]: 9a) = Brightman, p. 396, 19 (cf. note 68).
XI. 4. *Textus receptus*: Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ... (*ibid.*, p. 397, 13-15).

(68) The exclamation in the *textus receptus* is Ps 27(28):92, "Save, O God, your people and bless your inheritance" (see commentary).

(69) Lk 2:29ff with *lavabo* is not an integral part of the liturgical formulary, but is usually found with the prayers of thanksgiving after the dismissal (cf. the 12-13th c. diataxis in codex *Ethnikê Bibliothêkê 662*, Trempelas, p. 15; Brightman, p. 399, 8). It does appear, with *lavabo*, in the pontifical rite in the archieratica of Gemistos (DMITR II, p. 317) and of the Andreas Skete codex (*ibid.* I, p. 172). Today the bishop still washes his hands after communicating, but the *Nunc dimittis* is said after the liturgy, as in the presbyteral rite (cf. *Činovnik archierejskago svjaščennoslužcnija*, Warsaw 1944, ff. 16v-17v).

17. After the people have received communion and the psalm has been completed by those singing, the archdeacon says to the bishop, "*Lord, bless.*" 18. And blessing the people once, the bishop chants aloud, "*The blessing of the Lord be upon us, always...*", (68) and after withdrawing to the left side he sits down. 19. And the subdeacon comes up and says, "*Bless, master,*" and the bishop washes his hands, saying to himself, "*Master, now let your servant depart...*" (69) 20. And the archdeacon comes up to him requesting the Prayer of Incense. 21. And he, blessing from under the phelonion, says, "*I offer you incense...*" (70) 22. Then the archdeacon incenses around the holy altar. 23. And finally he goes to the bishop and after incensing him three times, bows his head [and] says, "*Bless, master.*" 24. The bishop, blessing him from under the phelonion, says, "*Blessed is our God, always...*" 25. And after saying, "*Amen,*" the archdeacon grants permission to the psalmists, and they chant the *Plérothéto,* (71) and the gifts go out.

[XI. Thanksgiving and Dismissal]

XI. 1. While they are going out the priest stands bowed, and after the exit of the gifts the castrensis lifts up the bishop's phelonion and summons him to the holy altar. 2. And after he withdraws and is standing before the holy altar, the archdeacon gets permission, and the petitions are said by the archdeacon. (72) 3. And the bishop says the prayer, "*We thank you, master...*" 4. "*For you are the holy...*" (73) 5. The deacon:

(70) Cf. note 34 above. The 11th c. Arabic and Georgian redactions of CHR have other incense prayers at this point (BACHA, p. 469; *Version géorg.* p. 115).

(71) Πληρωθήτω τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεώς σου, Κύριε... (cf. Ps. 70(71): 8) is the apolytikion now generally omitted by the Greeks but still sung in Slavonic (*Da ispolnjatsja ousta naša chvalenija tvoego Gospodi...*) while the gifts are returned to the prothesis after communion. In our document it retains its original purpose as *perissé* or (variant) concluding refrain of the communion antiphon. See TAFT, *Liturgies*, pp. 376-377; MATEOS, *Typicon* II (ἀπολυτίκιον, περισσή, πληρωθήτω, ψάλμος, pp. 285, 313-14, 327) and the commentary below.

(72) Litany after communion (= BRIGHTMAN, p. 397, 6-11).

(73) Postcommunion Prayer (3) and ecphonesis. The prayer, displaced in most modern Greek editions (as in *ibid.*, p. 395, 33-37) belongs, as in our MS, just before its ecphonesis (= *ibid.*, p. 397, 13-15).

⌈*προέλθωμεν*.[24] **6.** Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἐπιστρέφει πρὸς τὸ δεξιὸν μέρος. **7.** Καὶ κειμένου ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν τοῦ ἱερέως τὴν τοῦ ὀπισθάμβωνος εὐχὴν ὀφείλοντος εἰπεῖν, σφραγίζει τοῦτον ὁ ἀρχιερεὺς λέγων· *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν:* **8.** Εἶτα ἐπιτίθησιν αὐτῷ ὁ κανστρήσιος τὸ ὠμοφόριον καὶ στρέφεται κατὰ ἀνατολὰς καὶ προσκυ-
515r νεῖ τρίτον εὐχαριστῶν. **9.** Καὶ ἀνέρχεται εἰς τὴν κρηπῖδα ‖ καὶ ἀσπάζεται καὶ οὕτως κατέρχεται. **10.** Καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς τοὺς συλλειτουργοῦντας αὐτῷ καὶ ἀποχαιρετίζων τούτους, ἐξέρχεται χειροκρατούμενος ὑπὸ τῶν ἀρχόντων καὶ ἀπέρχεται εἰς τὸ μητατώριον διὰ τῶν ⟨θυρῶν⟩ εἰς τὸ δεξιὸν πλάγιον τῶν ἁγίων θυρῶν.

[24] πᾶσι: corrected after *textus receptus* = BRIGHTMAN, p. 397, 20.

---

(74) The dismissal and Prayer behind the Ambo (= *ibid.*, pp. 397, 20-398, 9) or final blessing formerly concluded the Byzantine eucharist (see commentary below). In the earliest witnesses to the pontifical liturgy of the Great Church it is said by the patriarch (10th c. BAS in the version of Johannisberg, COCHLAEUS, p. 132; and in *Codex Pyromalus*, GOAR², p. 156); in the archieratica of Gemistos (DMITR II, pp. 317-18) and Andreas Skete codex (*ibid.* I, p. 172) a presbyter says it, as in our document and in modern usage.

(75) I.e. The patriarchal chambers in the south gallery of Hagia Sophia, which communicated with one of the cathedral's three imperial métatoria that was also located there (*De cerimoniis*, VOGT, I, 37(28) p. 148. Cf. MATHEWS, pp. 96, 131-4; STRUBE, pp. 72 ff).

(76) The sanctuary of Hagia Sophia was enclosed by a three-sided chancel barrier extending out into the nave, with entrances at the front

"Let us depart in peace." **6.** And the bishop turns to the right side. **7.** And when the priest who is to say the Prayer behind the Ambo (74) is in position before the holy doors, the bishop blesses him saying, *"Blessed is our God..."* **8.** Then the castrensis puts the omophorion on him, and he turns to the east and bows three times in thanksgiving. **9.** And he mounts the platform and kisses [the altar], and thus descends. **10.** And he turns to his concelebrants, and taking leave of them, goes out supported by the archontes, and departs to the métatorion (75) via the ⟨doors⟩ on the right side of the holy doors. (76)

(*to be continued*)

Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome, Italy

Robert TAFT S.J.

and on each side: the central or "holy doors" in the west side, and side doors north and south. Cf. XYDIS; MATHEWS, p. 98. The side door on the same side as the patriarchal chambers, i.e. to the south or right as one is facing the altar (east), is the one by which the patriarch made his exit.

OCP 45 (1979) 308-358

La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Grégoire (codex Kacmarcik)

Avec cet article, s'achève la série de publications sur le codex Kacmarcik. Je rappelle qu'il s'agit d'un manuscrit gréco-arabe, provenant du monastère copte de Saint-Antoine, transcrit très probablement au 14e siècle, d'après un autre manuscrit du même monastère copié par le moine-prêtre Gabriel ad-Durunkī en 1283-1284 (1).

J'avais publié le texte arabe de la Liturgie de saint Basile, en le comparant parfois avec le texte arabe du *Paris grec 325*, manuscrit gréco-arabe du 14e siècle, provenant du monastère copte de Saint-Macaire, dans le Wādī n-Naṭrūn (2). J'avais donné une introduction à cette édition dans le premier article, aux pages 91-106.

Je publie ici le texte arabe de la Liturgie alexandrine de saint Grégoire, d'après le même codex Kacmarcik, en le comparant, toutes les fois qu'un problème textuel se posera, avec celui du *Paris grec 325*. Il n'est pas nécessaire de répéter le pourquoi de cette édition du texte arabe, ni de reprendre l'exposé de la méthode d'édition (3). Je me suis expliqué aussi sur les motifs qui m'ont obligé à diviser le texte en sections différentes de la division de W. Macomber, puis en versets (4).

(1) Cf. Samir Khalil, *Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, dans OCP 44 (1978), p. 74-106 et planches 1-3.

(2) Cf. Samir Khalil, *La version arabe du Basile alexandrin (codex Kacmarcik)*, dans OCP 44 (1978), p. 342-390 et planche 1.

(3) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik* (voir note 1), p. 90-93 (justification de l'édition) et p. 93-96 (méthode d'édition).

(4) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik* (voir note 1), p. 96-99.

Dans cette brève introduction, je me contenterai de donner:

A. L'équivalence entre mes sections et celles de Macomber (5);

B. Les titres français des prières, pour permettre au liturgiste de retrouver plus rapidement le passage recherché;

C. La correspondance entre les trois euchologes: celui du *codex Kacmarcik*, celui du *Paris grec 325* publié par Eusèbe Renaudot, et celui du missel copto-arabe publié à Rome en 1971.

J'ajouterai aussi un exemple (D) montrant comment le texte liturgique s'est développé et s'est modifié, notamment du fait des traductions successives.

A. Tableau d'équivalence des sections

Samir	Macomber	Samir	Macomber
1	1	14	10
2	2	15	10 suite
3	3	16	10 suite
4	4	17	11
5	5	18	11 suite
6	5 suite	19	12
7	6	20	13
8	6 suite	21	14
9	7	22	14 suite
10	7 suite	PRIÈRES	
11	8	2	2
12	9	3	3
13	9 suite	4	4

B. Titres des sections

1. Prière devant l'iconostase
2. Prière de réconciliation
3. Autre prière de réconciliation
4. Oratio theologica et sanctus
5. Post-sanctus: action de grâces pour la création
6. Post-sanctus: action de grâces pour l'Incarnation
7. Récit de l'Institution

(5) Cf. William F. Macomber, *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and of Gregory according to the Kacmarcik Codex*, dans OCP 43 (1977), p. 327-334.

8. Épiclèse
9. Première Litanie
10. Commémoraisons pour les vivants
11. Prière d'intercession pour le peuple et les saisons
12. Deuxième Litanie
13. Prière d'intercession pour la ville et ses habitants
14. Commémoraison des saints et
15. Commémoraison des morts
16. Conclusion de l'Anaphore: Doxologie
17. Préambule à la prière de fraction
18. Prière de fraction
19. Embolisme du Pater
20. Prière d'inclination de la tête
21. Profession de foi eucharistique
22. Doxologie finale

Appendice: Trois prières d'intercession [6]

2. Prière pour les malades
3. Prière pour les morts
4. Prière pour les offrandes

C. Tableau comparatif des trois euchologes [7]

Kacmarcik	Paris grec 325 = Renaudot		Rome 1971
A	60^r-63^r	85-86	
B	63^r-64^v	86-87	
C	64^v-66^r	87-88	
D	66^v-68^v	88-89	

[6] Les numéros commencent par 2, parce que la première prière (« bénédiction brève ») ne se trouve qu'en grec, et non pas en arabc, dans le codex Kacmarcik.

[7] Ce tableau indique en quatre colonnes les données suivantes:
a) Le numéro de la prière du codex Kacmarcik; les pièces du *Paris grec 325* qui ne se trouvent pas dans le codex Kacmarcik ont reçu une lettre pour les désigner;
b) Les folios du Paris grec 325.
c) Les pages d'Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, tome 1 (2e éd., Frankfurt am Main, 1847), p. 85-115. Renaudot y édite le texte du *Paris grec* 325.
d) Les pages du Missel copto-arabe, publié à Rome en 1687 A.M. / 1971 A.D., sous le titre de: **ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ** = خولاجي الكنيسة الإسكندرية.

1	68v-70v	89-90	466-468
2	70v-73v	90-91	470-474
3	73r-75r	91-92	475-478
4	75r-78v	92-94	480-485
5	79r-81r	94-95	486-490
6	81r-83r	95-96	490-493
7	83r-86r	96-98	493-500
8	86r-87r	98	501-504
9	87r-89r	99	504-506
10	89r-91r	99-100	506-512
11	91r-93v	100-101	513-519
12	93v-95r	102	514, 519-521
13	95r-95v	102-103	521-522
14	95v-97r	103	523-525
15	97r-98v	104	526-530
16	98v-99r	104	530
17	99r-100r	105	? ?
E	100r-104r	105-107	
F	104r-106r	107	
18	106r-108r	108	533-536
19	108r-109r	109	536-537
20	109r-110r	109	539-541
G	110r-111r	110	
H	111r-114v	110-112	
21	115r-116v	112-113	? ?
I	116v-117r	113	
J	117r-118r	113-114	
K	118r-120r	114-115	
22	? ?	? ?	? ?
Prières			
2			32-36
3			27-32
4			42-46

La comparaison des deux euchologes alexandrins gréco-arabes dégage les mêmes caractéristiques déjà signalées à propos de la Liturgie de saint Basile (8); et notamment le fait que l'Euchologe de Paris (provenant du monastère de Saint-Macaire) est nettement plus riche que celui provenant du monastère de Saint-Antoine. Ainsi, nous trouvons dans l'Euchologe de Saint-Macaire

(8) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik* (voir note 1), p. 102-104.

dix prières ([9]) n'ayant pas d'équivalent dans celui de Saint-Antoine ([10]):

A. Prière personnelle du prêtre pour lui-même (صلاة يصنعها الكاهن عن نفسه سرًّا) = prière de préparation à l'autel
B. Prière après la préparation de l'autel (صلاة بعد استعداد المذبح المقدَّس).
D. Prière devant l'iconostase (صلاة الحجاب)
E. Prière de Fraction (صلوة (!) للقسمة)
F. Prière de Fraction (صلوة (!) قسمة)
G. Prière d'inclination de la tête
H. Prière d'absolution
I. Prière avant la communion
J. Prière d'action de grâces, après la communion
K. Prière d'inclination de la tête, à la fin de la Liturgie.

Certaines de ces prières se retrouvent dans les euchologes copto-arabes. Beaucoup d'autres, en revanche, ne sont pas connues par ailleurs. D'où l'intérêt tout particulier de cet euchologe gréco-arabe conservé à Paris.

D'autre part, la colonne arabe du codex de Paris s'arrête avant la fin de la Liturgie de saint Grégoire, à partir de 19,3. De ce fait, notre codex Kacmarcik apporte un complément intéressant, en ce qui concerne la version arabe.

4. Exemple d'évolution liturgique: *La grande prière eucharistique* (N° 6)

Je donne, pour finir, un tout petit exemple de l'évolution du texte liturgique à travers les siècles, dû en grande partie aux traductions et adaptations de l'original grec. Pour cela, je prendrai trois points de repère, à savoir nos trois euchologes: celui de Paris, le codex Kacmarcik, et l'édition copto-arabe (Rome 1971).

Il s'agit des premiers versets de la grande prière d'action de grâces pour l'Incarnation, qui précède le récit de l'Institution

([9]) Je n'ai pas mentionné la prière avant l'Evangile (C), car elle a déjà été reproduite dans la Liturgie de saint Basile, selon le codex Kacmarcik (au N° 12).

([10]) Quand la prière porte un titre arabe, je reproduis ce titre.

dans la liturgie de saint Grégoire. Voici le texte grec original, établi d'après P et K (11):

*1 Αὐτός μοι τὰς πρὸς ὑγιείαν (12)
2 ὤ παρανομηθεῖσας (13) διηκόνησας.
3 φῶς τοῖς πλανωμένοις ἀνέτειλας·
4 τοῖς ἀγνοοῦσιν (14)
ὁ ἀεὶ παρὼν ἐπεδήμεσας· (15)
*7 Ἐπὶ τὴν παρθενικὴν ἦλθες νηδύν.
8 ὁ ἀχώρητος Θεὸς ὤν,
*9 Οὐχ ἁρπαγμὸν . . .

La seule différence significative entre les deux euchologes est au verset 4. En effet, P nous donne la forme la plus simple, celle reproduite plus haut; tandis que P_2 introduit un *Kyrie eleison* après ἀγνοοῦσιν, et que K introduit ce *Kyrie eleison* à la fin du verset après ἐπεδήμεσας (16).

Les deux euchologes s'accordent aussi sur la division en sections, et mettent les majuscules aux mêmes endroits (versets 1, 7 et 9, marqués ici par un astérisque), alors que Renaudot a modifié ces divisions, mettant les majuscules aux versets 1 et 8.

Ces deux détails (l'addition du *Kyrie eleison* et les coupes) ont leur importance dans l'évolution du texte, comme nous le verrons.

* * *

P, ne connaissant pas le *Kyrie eleison*, traduit le texte assez correctement: « et tu t'es rendu présent, toi qui es toujours présent, aux ignorants» (وحضرتَ ، أنت الحاضر دائماً ، للغير عارفين).

K semble avoir connu le *Kyrie eleison* après τοῖς ἀγνοοῦσιν. Du coup, ces deux mots ne se rattachent plus à rien, et le tra-

(11) P = *Paris grec 325*, fol. 81r-81v = Renaudot, p. 95/32-38; K = *Codex Kacmarcik*, fol. 77v
P_2 = retouches de deuxième main au manuscrit P.

(12) K: ὑγεῖαν.

(13) K et P_2: παρανομητης [= παρανομηθείς].

(14) Renaudot: ἀγνοοῦσι; P_2 *add.* en marge: κ[ύρι]ε ἐλέησον.

(15) K *add.*: ὁ λ[αός] : κ[ύρι]ε ἐλέησον.

(16) On notera que Renaudot n'a pas signalé ce répons: il suit P, sans signaler P_2.

ducteur les laisse tomber. La phrase qui suit devient alors: « ô toi qui existes ([17]) toujours, tu es venu dans le sein virginal... » (أنت الكائن كلّ حين ، أتيتَ إلى المستودع العذروي).

Ceci n'est pas une hypothèse, mais un fait établi par ailleurs. D'une part, nous avons vu que P a inséré un *Kyrie eleison* après ἀγνοοῦσιν. D'autre part, dans les éditions copto-arabes, c'est à cet endroit qu'est inséré le *Kyrie eleison*, ce qui a entraîné l'addition d'un καὶ avant τοῖς ἀγνοοῦσιν. La phrase devient alors, en copte bohairique: ϩⲱⲥ ⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲓ : ⲁⲕⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲱⲣⲉⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲉ̀ⲙⲓ = « comme une lumière *véritable*, tu es apparu aux errants *et* aux ignorants » ([18]).

Par la suite, le *Kyrie eleison* se déplace de quatre mots, et se place à la fin du verset 4. C'est ce qu'on trouve dans notre codex Kacmarcik. Cela est aussi confirmé par le fait que les deux manuscrits gréco-arabes commencent la phrase suivante par une majuscule, alors que Renaudot rattache le verset suivant (verset 7) à notre verset 4. Ce déplacement du *Kyrie eleison* entraîne le rattachement de la proposition ὁ ἀεὶ παρὼν ἐπεδήμεσας à ce qui précède. C'est ce que fait notre codex Kacmarcik (comme aussi P).

En conséquence, K traduit deux fois certaines parties du verset 4, reflétant par là deux étapes différentes de l'évolution du texte, dues au déplacement du répons *Kyrie eleison*.

* * *

Pour résumer cette évolution de manière visible, je donne ici un tableau synoptique des trois versions arabes:

A = celle du *Paris grec 325*, fol. 81r

B = celle du *codex Kacmarcik*, N° 6

C = celle de l'édition copto-arabe de 1971, p. 490.

([17]) Le traducteur arabe de K interprète παρών dans le sens de ὤν.

([18]) Cf. *Missel copto-arabe* (Rome 1971) (voir note 7d), p. 490.

C	B	A	
كنور حقيقيّ	نوراً	نوراً	3
أشرقتَ للضالّين	أشرقتَ للضالّين	أشرقتَ للضالّين	
	وحضرتَ	وحضرتَ	4
	أنت الحاضر	أنت الحاضر	
		دائماً ،	
وغير العارفين .		للغير عارفين	
يا ربّ ارحم !	ياربّ ارحم !		5
أنت الكائن	أنت الكائن		6
في كلّ زمان ،	كلّ حين ،		
أتيتَ إلينا			
على الأرض ،			
أتيتَ إلى	أتيتَ إلى	أتيتَ إلى	7
بطن	المستودع	المستودع	
العذراء .	العذروي ،	العذروي ،	
إذ أنت الإله	أيّها الإله	أيّها الإله	8
	الكائن	الكائن	
غير المحوي ،	الغير محصور .	الغير محصور .	
لم تحتسبْ	لم تفكّرْ	لم تفكّرْ	9
اختلاساً أن . . .	اختطافاً أن . . .	اختطافاً أن . . .	

On voit clairement que le texte original se développe, en s'amplifiant toujours plus; et que cela est dû au départ à une erreur de traduction, en même temps qu'à l'introduction du répons *Kyrie eleison*. D'autre part, même quand la traduction est identique ou ressemblante, le sens change beaucoup d'une version à l'autre du fait des coupes et des divisions différentes.

Il est clair qu'on ne peut comprendre le *texte actuel* des Liturgies eucharistiques alexandrines qu'en le comparant avec les

diverses recensions grecques, coptes et arabes. La première étape indispensable consiste dans l'édition critique systématiques de ces Liturgies, dans les trois langues liturgiques de l'Eglise Copte: grec, copte (dans ses divers dialectes) et arabe (dans ses diverses traductions). C'est seulement alors que l'on pourra tracer sérieusement l'histoire de la liturgie eucharistique copte.

Enfin, il me paraît utile de rappeler en terminant que le but de ces recherches *n'est pas d'abord archéologique*, mais en premier lieu *humain*: il s'agit de comprendre mieux la spiritualité, la mentalité, la prière et la vie d'une communauté ecclésiale. Sous ce regard, le *texte actuel* est plus important que l'original grec, car c'est ce texte (arabe) qui informe cette communauté et la pétrit intimement. Dans cette perspective, tout le travail critique, assez fastidieux, ne me paraît pas de trop pour communiquer intimement avec une Église en prière.

قدّاس القدّيس اغريغوريوس

1 صلاة الحجاب
2 صلاة القُبْلة ، للقدّيس اغريغوريوس
3 صلاة أخرى للتقبيل ، للقدّيس اغريغوريوس

4 [صلاة شكر قبل القدّوس]
5 [صلاة شكر للخَلْق ، بعد القدّوس]
6 [صلاة شكر للتجسُّد]
7 [الرشومات]
8 [الرشومات الثانية]
9 [الطلبة الأولى]
10 [التذكارات]
11 [أوشية الشعب والأزمنة]
12 [الطلبة الثانية]
13 [أوشية المدينة]
14 [المجمع]
15 [الترحيم]
16 [التمجيد]

17 فاتحة القسمة
18 صلاة قسمة
19 [صلاة بعد الأبانا]

20 صلاة الخضوع . . .
21 [الاعتراف]
22 [تمجيد ختاميّ]

[ثلاث أواشٍ]

1 أوكية المرضى
2 أوشية الأموات
3 أوشية القرابين

* بسم الله 64r

قدّاس القدّيس اغريغوريوس الناطق بالإلهيّات [1]

1 صلاة الحجاب [1]

*1 تقال سرّاً [2]

*2 أيّها الربُّ إلهنا الضابطُ الكلّ ،

3 الخبير بفعل البشر ، الفاحص القلوب والكلى [3] ،

*4 يا مَن دعاني ، أنا الغيرُ مستحقّ ، إلى خدمتك هذه [4] ،

5 *لا ترذلْني ، ولا تصرفْ وجهَك عنّي . 64v

*6 لكن امحُ جميعَ زلاّتي ،

7 واغسل وسخَ جسدي ، ودنسَ نفسي ،

8 وقدِّسْني كلّي .

*9 لكي لا أسألك [4] أنْ تُعطيَ غفرانَ الخطايا لآخرين ،

10 وأنا أكونُ غيرَ مختبَر . 65r

*11 نعَمْ ، يا ربّ ، * لا ترُدّني ذليلاً وخازياً ،

12 لكن أرسلْ لي نعمةَ روحِك القدّوس .

(1) Titre en rouge.
(2) Ce verset est en rouge.
(3) Ms. والكلا.
(4) Ce mot a disparu, par suite de l'usure du papier.

13 وأهّـلْني أن أقفَ على مذبحك المقدّس بغير دينونة ،

14* وأنْ أقدّمَ لك هذه التقدمة الناطقةَ

15 الغيرَ دمويّة ، بسريرةٍ طاهرة .

16* صَفْحاً * لخطاياي وزلاّتي ، 65v

17 وغفراناً لجهالات شعبك .

18* نياحاً وبرودةً للذين تقدّم رقادُهم ، آبائنا وإخوتنا ،

19 وثباتاً لـكلّ شعبك .

20* [و]مجداً لك ، أيّها الآبُ والابنُ والروح القدس ،

21 الآن . . .

2 *صلاة القبلة ، للقدّيس اغريغوريوس (1) 66r

1* [أيّها](2) الكائن الأزليّ ، والباقي إلى الدهور ،

2* المساوي في السرمديّة للآب ،

3 المساوي له في الجوهر ،

4 والمساوي له في الجلوس ،

5 والمساوي له في الإبداع ،

6* الذي ، من قِبَلِ صلاحِك وحْدَكَ [sic] ،

7 من العَدَم إلى الوجودِ أخرجتَ الإنسانَ ،

8 ووضَعْتَه في فردوس النعيم .

(1) Titre en rouge.
(2) Mot ajouté pour rendre la traduction arabe intelligible.

9* و[لمَّا](1) ، بخديعة العدوّ وعصيان * وصيّتك ، سقط ، 66v
10 أردتَ أن تجدِّدَه ، وإلى رتبتِه الأولى تُصعِدَه .
11* ليس ملاكٌ ، ولا رئيسُ ملائكة ،
12 ولا رئيسُ آباء ، ولا نبيٌّ وسمتَ لخلاصِنا .
13* لكن أنتَ ، بغير استحالة ،
14 صرتَ جسداً وتأنَّستَ .
15* في كلِّ شيء * شبَهتَنا ، 67r
ما خلا الخطيّة فقط .
16* صرتَ وسيطاً بينَنا وبين الآب ،
17 وحائطَ السياجِ الذي في الوسط ، والعداوةَ الزمنيّةَ ، هدمتَ .
18* أوصلتَ الأرضيّاتِ بالسمائيّات ،
19 وكلاهما جمعتَهما إلى واحد ،
20 وكملتَ التدبيرَ بالجسد .
21* ولمَّا أزمعتَ * أن تصعَدَ إلى السموات بالجسد ، 67v
22 ملأتَ الكلَّ باللاهوت .

23* لتلاميذِك ورُسُلك قلتَ :
24* « سلاماً أترُكُ لكم ، سلامي أدفَعُ لكم » .
25* والآنَ ، هذا السلامَ هَبْه لنا ، يا سيّد .
26* أنعم طهِّرْنا [sic] من كلِّ دنسٍ ، وكلِّ غشٍّ ،
27 وكلِّ شرّ ، * وكلِّ مكر ، 68r

(1) Titre en rouge.

28 ومن كلِّ الشرِّ اللابسِ الموت .

29* وأهِّلْنا أن نُقبِّلَ بعضُنا بعضًا بقُبلةٍ مقدَّسة ،
30 لننالَ بغير دينونةٍ ، من موهبتك الغير مائتة السمائية .

31* بنعمتك ، ومسرّةِ الآب ، وفعلِ روحِك الكلّيّ قُدْسه .
32* * لأنّكَ أنت الرازقُ ، والمُعطي جميعَ الخيرات . 68r

33* ولك نُرسلُ المجدَ الدائم ، والنُطقَ بالتمجيد ،
34 مع أبيك الذي لا ابتداءَ له ،
35 والروحِ القدس ،
36 الآنَ . . .

3 صلاة أخرى للتقبيل ، للقدّيس اغريغوريوس (1)

1* أيُّها المسيحُ إلهُنا ،
2 القوّةُ المَخوفةُ التي لله الآب ،
3* الجالسُ فوقَ العرشِ المُلتهبِ * الذي للشاروبيم ، 69r
4 ومن كلّ القوّات الناريّة من فوق ،
5 وهو نارٌ آكلة ، بما أنّه إلاه .

6* ولأجلِ تنازُلك ومحبّتك للبشر ، التي لا يُلفظ بها ،
7 لم تحرقْ بالاقترابِ المُسلِّمَ الغاشَّ ،

(1) Titre en rouge.

8* لكن قبَّلْتَه قبلةً وديّةً (1) ،

9 * جاذباً له إلى التوبة ، ولمعرفةِ جسارته الخاصّيَّة . 69v

10* أهِّلْنا ، يا سيّد ، في هذه الساعة الرهيبة ،

11* باتّفاقٍ ، وكلّ أحد (2) خلواً من نفسين وبقيَّةِ الشرّ ،

12 لنقبِّلَ بعضُنا بعضًا بقُبلةٍ مقدَّسة .

13* ولا تَدِنَّا ، من أجلِ أنَّا لسنا (3) بالكمال ، كما يرُضي

14 صلاحَك ، * نُطَّهر من مُسْكِرِ (4) الخطيّة ، 70r

15 والشرِ ، وذكرِ الشرِّ اللابسِ الموت .

16* لكنْ أنتَ ، بتحنُّنِك الذي لا يُوصَفُ ولا يُخبَرُ به ،

17 عالمًا (5) جبلَتَنا الضعيفةَ المنحطَّة ،

18* امحُ كلَّ دنسِ زلاّتِنا .

19 لكي لا (6) للحكم ، ولا للدينونة ،

20 * يكون لنا هذا السرُّ الإلهيّ . 70v

21* لأنك أنت القادر أن تغفر كل خطيَّة ،

22 وتتجاوز عن ظلم وآثام الناس الأشقياء .

23 وأنت تطهِّر العالم كلَّه .

(1) Mot partiellement effacé; lecture probable.

(2) C'est-à-dire: وأن يكون كل أحد .

(3) Ms. ليس .

(4) Ms. عسكر, qui est une erreur évidente de copiste. De plus, il y a une erreur de traduction. En effet, le texte grec porte: ἀπὸ πάσης τρυγὸς ἁμαρτίας. Or, τρύξ signifie d'abord «vin, vin doux, vin fait avec le marc de raisin», et ensuite «lie de vin, ou d'huile, etc.». Ici, il s'agit évidemment du sens métaphorique. Le traducteur arabe a traduit le sens primitif (*muskir*), qui ne convient pas dans ce contexte.

(5) Ms. عالم.

(6) Ms. لكيلا (en un mot).

24* ولك ينبغي من الكُلّ ، باتّفاقٍ ،
25 المنطقُ بالتمجيد ، والإكرامُ ، والسجودُ ،
26 * مع أبيك الطاهر ، وروحِك صانعِ الحياة ، 71r
27 الآنَ ودائمًا . . .

4 [صلاة شكر قبل القدّوس]

1* بعد القبلة ، يقول الكاهن (1)
2* محبّةُ الله الآب ،
3 ونعمةُ الابن الوحيد الجنس ، ربّنا وإلهنا ومخلّصنا يسوع المسيح ،
4* وشركةُ وموهبةُ الروح القدس ،
5 يكون مع جميعكم !
6* فوق تُمسك القلوب !
7* * نشكر الربّ ! 71v
8* واجبٌ(2) ولازمٌ(3) ، واجبٌ(2) ولازمٌ(3) ،
9* إنّه بالحقيقة واجبٌ ولازمٌ
10* أن نمدَحَك ، نُسبِّحَك ، نباركَك ، نَسجُدَ لك ، نُمجِّدَك ،
11* [أيّها] الإلهُ الواحدُ الحقيقيّ ، المحبُّ البشر ،
12 الذي لا يغشّ ، الغيرُ مرئيّ ، الذي لا يُحيَّز ،

(1) Ce verset est en rouge.
(2) Ms. واجباً .
(3) Ms. ولازماً .

13 الذي لا ابتداء له ، الأبديُّ ، * الغيرُ زمنيّ ، 72r

14 الذي لا يُقاس ، الغيرُ مستحيل ،

15 الذي لا يُعقَل ، صانعُ الكلّ ، ومُنقذُ الجميع .

16* الغافرُ جميع آثامنا ،

17 المشفي جميع أمراضنا ،

18* المُنقذُ من الفساد حياتنا ،

19 الذي توَّجَنا * برحمةٍ ورأفاتٍ . 72v

20* لك تُسبِّحُ الملائكةُ ،

21 لك تسجُدُ رؤساءُ الملائكة ،

22 لك تُسبِّحُ الرئاساتُ ،

23 لك تصرخُ الربوبيّات .

24 بمَجْدِك تنطقُ السلاطين ،

25 الكراسي تُرسلُ حسنَ الثناء .

26* ألوفُ ألوفٍ لك قيامٌ ،

27 وربواتُ ربواتٍ لك يُقدِّمون الخدمة .

28* * لك تُسبِّحُ الغيرُ مرئيّين (1) ، 73r

29 لك تسجُدُ الظاهرون .

30* كلٌّ يصنعُ كلمتَك ، يا سيّد !

(1) Ms. مرييون .

31* الجلوس يقفوا [1] !

32* أيُّها الكائنُ الإله ،

33 الربُّ الحقيقيُّ مِن الإلهِ الحقيقيِّ ،

34 الذي أظهر لنا نورَ الآب ،

35* الذي وهب لنا المعرفةَ الحقيقيَّةَ التي للروح القدس .

36* الذي كشف لنا هذا السرَّ العظيمَ الذي للحياة ، 73v

37* الذي نصب قيام صفِّ الغير متجسِّدين في البشر ،

38* الذي جعل في الذين على الأرض تسبحة السارافيم .

39* اِقبَلْ ، مع الغير مرئيِّين ، صوتَنا .

40 صِلْنا بالقوّات السمائيَّة .

41* ونقولُ نحن معهم ،

42 * إذ نطرحُ كلَّ معقولِ الأفكارِ الرديّة ، 74r

43* ونصرخ كما [2] أولائك [3] يصرخون ،

44 بأصواتٍ لا تصمت ،

45* وبأفواهٍ [4] لا تفتر نُسبِّحُ عظمتَك .

(1) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est une monition du *diacre*.

(2) Le texte grec parallèle porte ἅπερ. De même, le *Paris grec 352*, fol. 78r, ligne 2, porte ἅπερ. Cependant, Eusèbe Renaudot, éditant le manuscrit de Paris, a corrigé ce mot (sans le dire) en ὥσπερ; cf. *Liturgiarum Orientalium Collectio*, I (2e éd., Frankfurt am Main et London, 1847), p. 94, ligne 5. La version arabe donne précisément *kamā*, qui correspond au grec ὥσπερ. Il est probable que Renaudot se soit inspiré de l'arabe, pour corriger le grec, tout en traduisant le grec en latin comme si l'on avait ἅπερ: « et clamemus *quae* ipsi incessabilibus vocibus proclamant ».

(3) Ms. اوليك .

(4) Ms. بافواه .

46* وإلى الشرق انظروا (1) !

47* لأنّ لك تقفُ حولَك السارافيم ،
48 ستّة أجنحةٍ لواحد ، وستّة أجنحةٍ لواحد .
49* * فبجناحَين يُغطّون وجوهَهم ، 74v
50 وباثنَيْن أرجُلَهم ، وباثنَيْن يطيرون .

51* ويصرخون الواحد قبالةَ الآخر
52* بالتسبحة الغالبة ، التي لتخليصنا .
53* بصوتٍ مُمَجَّدٍ ، بصوتٍ بهيّ ،
54 ينطقون بالتسبيح ، يسبّحون ، يصرخون ،
55 * ينطقون بالتمجيد ، يهتفون ، ويقولون . 75r

56* قدّوس . قدّوس . قدّوس (2) .

5 [صلاة شكر للخَلْق ، بعد القدّوس]

1* قدّوس . قدّوس أنت ، يا ربّ ، وكلّيّ (3) القدس !
2* بالأفضلِ نورُ جوهرك ،
3 والقوّةُ الغيرُ موصوفةِ التي لحكمتِك .
4* وليس قولٌ واحدٌ يُقدِّرُ لجّةَ محبّتِك للبشر .

(1) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est une monition du *diacre*.
(2) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*. (3) Ms. كل .

5* صنَعْتَني إنسانًا ، مثلَ مُحبِّ البشر .

6 ليس أنت بمحتاجٍ إلى عبوديّتي ،

7 * وأنا بالأكثرِ محتاجٌ لسيادتك . 75v

8* أخرَجْتَني ممّا لم أكُنْ ، بتحنُّنِك .

9 السماء أقمتَها لي سقفًا ،

10 والأرض دحَيْتَها للمشي .

11* لأجلي ألجمتَ البحر ،

12 لأجلي كشفتَ طبيعة الحيوان .

13* كلاًّ أخضَعْتَ تحتَ قدمَيَّ ،

14 * ولم تترُكْ عنّي ، ولا شيئاً واحداً 76r
من أمور محبّتك للبشر .

15 الإسكندرانيّون (1) يقولون (2) هاهنا (3) :
« يا ربّ ، ارحم ! » (4)

16* أنت جبلْتَني ، ووضعتَ عليَّ يدَك .

17 رسمتَ فيَّ صورة سلطانك .

18 وضعتَ فيَّ موهبة النطق .

19 فتحتَ لي الفردوس للتنعُّم ،

20 سلّمتَ لي تعليمَ معرفتك

21* أظهرتَ لي شجرةَ [الحياة] (5) ،

(1) Ms. الاسكندرانين.
(2) Ms. يقولوا.
(3) Les trois premiers mots de ce verset sont écrits en marge, de la même main que le reste.
(4) Ces trois mots sont dans le texte, en rouge.
(5) J'ajoute ce mot pour la clarté.

22 * وبيّنتَ لي عُودَ الحياة . 76v

23 عرّفتَني شوكةَ الموت .

24 نهَيْتَني عن التمتّعِ من غَرْسٍ واحد .

25* قلتَ لي أن لا آكُلَ .

26 أكلتُ طائعاً ، عصيتُ الناموس .

27 تكاسلتُ عن الوصيّةِ برأيي ،

28 وأنا اختطفتُ السببَ للموت .

29* * يا ربّ ارحم ! (1) 77r

30* أنت ، أيّها السيّد ، نقلتَ عنّي العقوبة .

31 مثلَ راعٍ صالحٍ ، أسرعتَ للضالّ .

32* مثلَ أبٍ حقيقيٍّ ، توجّعتَ معي ،أنا الساقط .

33 بكلِّ عقاقيرَ ضمدتَني للحياة .

34* أنت أرسلت لي الأنبياء ، لأجلي أنا المريض .

35 أعطيتَ شرعاً للمعونة (2) (؟)

Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

Ce verset est presque entièrement effacé. Je l'avais reconstitué, grâce au texte grec, puis le *Paris grec* 325 (fol. 81r, lignes 6-7) est venu confirmer l'hypothèse. On lit avec certitude:

a) la moitié du *alif* de اعطيت
b) رعاً
c) le ة final rattaché de للمعونة.

6 [صلاة شكر للتجسُّد]

1* * أنتَ خدمتَ لي التي للعافية ، 77v
2 أنا المخالفُ للناموس .
3 نوراً أشرقتَ للضالّين ،
4 وحضرتَ أنت الحاضر [sic] .

5* يا ربّ ارحم ! (1)

6* أنت ، الكائن كلَّ حين ،
7 أتيتَ إلى المستودَعِ العذروي ،
8 أيّها الإلهُ الكائنُ ، الغير محصور .

9* لم تفكّرْ اختطافاً أن تكونَ عديلاً للّه ،
10 لكن استفرغتَ ذاتك ، وأخذتَ * شكلَ عبد 78r

11* باركْتَ طبيعتي فيك .
12 مِن أجلي كمَّلتَ الناموس .
13 عرَّفْتَني القيامَ من سقطتي .
14* أعطيتَ للممسوكين (2) من الجحيمِ تخليةً .
15 أزلتَ لعنةَ الناموس .

16* أبطلتَ الخطيَّةَ بالجسد .

(1) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*. (2) Ms. للمسوكين (sic)

17 عرَّفْتَني اقتدارَ * سلطانك . 78v

18* أعطيتَ للعُمْيان أن ينظروا .

19 أقمتَ الأمواتَ من القبور .

20 قوَّمتَ الطبيعةَ بكلمة ،

21 أظهرتَ لي تدبيرَ تحنُّنك .

22 احتملتَ عَسْفَ الأشرار .

23* أعطيتَ ظهرَك للسياط ،

24 ووضعتَ خدَّك للَّطمات ،

25 ولم تردَّ لأجلي وجهَك * عن خِزْي البصاق . 79r

26* يا ربّ ارحم ! (1)

27* مثلَ خروفٍ (2) أتيتَ إلى الصَلْب .

28* أظهرتَ العنايةَ بي ،

29 أمَتَّ خطيَّتي بقَبْرك ،

30 أصعدت رئاستي إلى السماء .

31 أشرتَ لي بحضور إتيانك ،

32 الذي فيه (3) أزمعتَ (3) * أن تأتي ، 79v

33* لتدينَ الأحياءَ والأموات ،

1) En rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

2) Ici, le texte grec ajoute les deux mots: ἐπὶ σφαγὴν. Cela correspondrait en arabe à: إلى الذبح. Ces deux mots grecs se retrouvent dans le *Paris grec 325*, fol. 82v (lignes 7-8), et sont omis dans la colonne arabe correspondante.

3) Ces deux mots sont recouverts par un papier opaque. On peut cependant les deviner, et on les retrouve identiquement dans le *Paris grec 325*, fol. 82v (dernière ligne).

34 وتُجازيَ كلَّ واحدٍ كأعماله .

35* كرحمتك . . . (1)

7 [الرشومات]

1* أقدِّمُ لك أنموذجاتِ عتقي ،

2 بكلماتِك أرسمُ أوامرَك [sic] .

3* أنت سلَّمتَ لي هذه الخدمةَ السرّيّة ،

4 * منحتَني شركةَ جسدِك بالخبز والخمر . 80r

5* لأنَّ ، في الليلةِ التي أسلَمْتَ أنت ذاتَك فيها بسلطانِك ،

6* أخذتَ خبزاً بيدَيْك المقدَّستَين

الطاهرتين الغير مُعابتَين (2) ،

7 أشرتَ إلى فوقُ ، نحوَ أبيك الخاصّيّ الضابط الكلّ ،

8* شكرتَ ،

9* * باركتَ ، 80v

10* قدَّستَ ،

11* كسرتَ ، أعطيتَ القدّيسين تلاميذَك ورُسُلَك ، وقلتَ :

12* « خذوا . كلوا . هذا هو جسدي ،

13 الذي عنكم وعن كثيرين يُقسَم ،

14 ويُعطى لمغفرة الخطايا .

15* « هذا اصنعوه لذكري » .

16* هكذا ، من بعد أن تعشَّوا ، أخذتَ * كأساً ، 81r

(1) En rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

(2) Ms. معابتان .

17 ومزجتَه من غلَّةِ [1] الكرمة ومن ماء ،

18* شكرتَ ،

19* باركتَ ،

20* قدّستَ ،

21* أعطيت للقدّيسين تلاميذك ورُسُلك ، وقلتَ :

22* « اشربوا [2] منه كلّكم .

23 هذا هو دمي الذي للعهد الجديد ،

24 الذي عنكم وعن كثيرين يهراق ، لمغفرة الخطايا .

25* * هذا اصنعوه لذكري » . 81v

26* لأنّ كلَّ مرّةٍ ، إذ تأكلون هذا الخبزَ
وتشربون هذا [3] الكأسَ ،

27 تُخبرون بموتي وقيامتي [sic] ،

28 وبصعودي تعترفون ، إلى أن آتي [4] .

29* وحتّى الآن ، أيّها السيّدُ ، نحن ذاكرون :

30 نزولَك * إلى الأرض ، وموتَك المحيي ، 82r

31 وإقبارَك [sic] ذا الثلاثة [5] أيّام ،

32 وقيامتَك من الأموات ،

33 ورقاءك [6] [sic] إلى السموات ،

(1) Traduction matérielle du grec λέννημα = produit.
(2) On notera le fait que nous ne trouvons, ni en arabe ni en grec, l'expression « *prenez et* buvez », mais que nous avons seulement: « buvez ».
(3) Ms. *add.* هذا, par distraction.
(4) Dans la partie grecque, se trouve ici un répons du peuple.
(5) Ms. الثلثة.
(6) Ms. ورقايك.

34 وجلستَك عن ميامن أبيك ،

35 وحضورَك الثاني ، المَخوفَ المجَّدَ ، المزمَعَ من السموات .

*36 الَّتي (1) لك ، ممّا لك ، نُقَدِّمها (2) لك ،

37 * على كلّ شيء ، ولأجل كلّ شيء ، وفي كلّ شيء . 82v

8 [الرشومات الثانية]

*1 يقول الكاهن سرّاً (3)

*2 أنت ، يا سيّد ، بصوتك ،

3 هذه المتقدِّمَ وضعُها انقلْها .

*4 أنت الحاضر ، هذه الخدمةَ السرّيّةَ هيِّئْها .

*5 أنت ، اخلص لنا تذكار خدمتك .

*6 أنت ، روحَك الكُلِّيَّ قدسه أرسلْه .

*7 لكي يَهَبَ ، * بحُضوره المقدَّسِ الصالحِ المجَّد، 83r

8 فيقدّس (4) وينقُلَ هذه القرابين

المكرَّمةَ المقدَّسةَ المتقدِّمَ وضْعُها

9 إلى الجسدِ والدمِ الذي لإنقاذنا .

*10 يعلن الكاهن (3) .

(1) Ms. الدين.
(2) Ms. نقدمهم.
(3) Ce verset est en rouge.
(4) Ms. يقدس. Je corrige, d'après le *Paris grec 325*, fol. 86v, ligne 2.

11* أمّا هذا الخبزُ ، فيصنعه فيصير [sic] * جسداً مقدّساً لك ، 83v

12* يا ربّنا وإلهنا ومخلّصنا وملكنا كلّنا يسوعَ المسيح ،

13 لغفرانِ الخطايا وللحياةِ الأبديّةِ للّذين منه يتناولون .

14* آمين (1)

15* وأمّا هذا الكأسُ ، دمك الكريم الذي لعهدك الجديد ،

16 يا ربّنا وإلهنا ومخلّصنا وملكنا كلّنا يسوعَ المسيح ،

17 * لغفرانِ الخطايا والحياةِ الأبديّةِ للّذين منه يتناولون . 84r

18 آمين (1) .

9 [الطلبة الأولى] (2)

1* لك نبتهل ، أيّها المسيحُ إلهنا .

2* ثبّتْ أساسَ كنيستك ، يا ربّ .

3* أصّلْ فينا الرأيَ الواحدَ الذي للمحبّة .

4* أنْمِ حقّ الإيمان .

5* قوّمْ لنا طريقَ * عبادتك الحسنة . 84v

6* حصّنْ الرعاة .

7* احرز المدعوّين .

(1) En rouge. Dans la partie grecque, il est précisé que c'est un répons du *peuple*.

(2) Ceci est une litanie. Après chacune de ces demandes, généralement brèves, le peuple répond par *Kyrie eleison*, bien que cela ne soit pas indiqué dans ce manuscrit, pas plus que dans le *Paris grec 325*.

*8 أعطِ الإكليرس زينةً حسنة .

*9 للمتوحّدين ، إمساكاً (1) .

*10 للّذين في البتولية ، عفّةً .

*11 للّذين في الزواج الطاهر ، حياةً حسنةً .

*12 للّذين في التوبة ، الرحمةَ .

85r *13 صلاحاً * للأغنياء .

*14 للفقراء مؤازرة .

*15 للمساكين معونةً .

*16 مَنْطق (2) المشايخ .

*17 عَفِّف (3) الشبابَ .

*18 رُدَّ (4) الغير مؤمنين .

*19 كفَّ انشقاقاتِ البيعة .

*20 حلَّ ارتجاجاتِ البدَع .

85v *21 أوصِلْنا (5) إلى (5) الرأي * الواحد الذي لعبادتك الحسنة .

*22 يا ربّ ارحم (6) !

(1) Les versets 9 à 15 sous-entendent le verbe أعط du verset 8.
(2) Impératif, utilisé ici dans le sens de قوّ.
(3) Ms عفاف. Je corrige, d'après le *Paris grec 325*, fol. 88v (ligne 7). Le texre grec des deux manuscrits porte: σωφρόνισον.
(4) Ms. اردت.
(5) Ces deux mots sont effacés dans le manuscrit, comme souvent la dernière ligne du texte arabe.
(6) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

10 [التذكارات]

*1 اذكر ، يا ربّ ، سلامةَ المقدّسةِ

2 الواحدةِ الجامعةِ الرسوليّةِ ، كنيستك ،

*3 التي من أقطار المسكونة إلى أقطارها .

*4 والّذين فيها [من] (1) أساقفة أرتدكسيّين ،

5 الذين يقطعون كلمة الحقّ بالاستقامة .

*6 * وبالأفضلِ الأقدسَ الطوبانيّ ، 86r

7 رئيسَ كهنتِنا أنبا فلان ،

8 بابا وبطريرك المدينة العظمى الإسكندريّة .

*9 ومن أجل الأساقفة الكائنين ،

10 القسوس ، الشمامسة ، الأعوان (2)

11 القرّاء ، المرتّلين ، المخلفين ،

12 المتوحّدين ، * الدائمي البتوليّة ، المسّاك ، 86v

13 الأرامل ، الأيتام ، العلمانيّين .

*14 ومن أجل كلِّ كمالِ المقدّسة للّه ، جماعةِ المؤمنين .

*15 يا ربّ ارحم ! (3)

*16 اذكر ، يا ربّ ، الذين بحسن العبادة يملكون .

(1) J'ajoute ce mot, pour rectificr la phrase.
(2) On notera que le mot *al-a'wān* correspond au grec ὑποδιάκονος.
(3) Ce verset cst en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

*17 اذكر ، يا ربّ ، الذين في البلاط ،

18 إخوتنا المؤمنين الأرتدكسيّين * وكلّ المعسكر . 87r

*19 اذكر ، يا ربّ ، الذين يقدِّمون هذه القرابين الكريمة ،

20 والذين من أجلهم وعليهم قدّموها ،

21 وأجراً سمائيّاً امنَحْهم الجميع [sic] .

*22 اذكر ، يا ربّ ، الذين في الجبالِ والمغايرِ وأثقبةِ الأرض،

23 والذين في السبيات (1) * كائنين ، إخوتنا ، 87v

24 وهَبْهم الرجعات السلاميّة إلى خواصّهم .

11 [أوشية الشعب والأزمنة]

*1 اسجدوا لله ! (2)

*2 اذكر ، يا ربّ ، شَقْوَتي وذلّتي ،

*3 واغفرْ لي جميعَ خطاياي الكثيرة .

*4 وحيثُ كثرت الخطيّة ، فضلت نعمتُك .

*5 * ولأجل خطاياي ودنس قلبي ، 88r

6 لا تحرمْ شعبَك نعمةِ روحِ قُدْسِك .

(1) Ce mot est effacé. Il n'en subsiste que le ت final. Je le complète d'après le *Paris grec 325*, fol. 90v (ligne 12). On notera ce pluriel inusité de سبي.

(2) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est une monition du *diacre*.

7* ارحمنا (1)

8* لأنّ شعبَك وكنيستَك تطلب إليك ،

9 ومِن قِبَلِك ، والآبِ معك ، قائلين :

10* ارحمنا (2)

11* اذكر ، يا ربّ ، الهواء وثمرات الأرض . . . (3)

12 [الطلبة الثانية]

88v 1* ⁕ أنعِمْ لشعبِك بالرأي الواحد (4) .

2* للعالَم الثباتَ الحَسَن .

3* للهواء (5) المزاجَ الحَسَن .

4* الخلاصَ للمرضى .

5* للراغبين [sic] البرودة .

6* للذين في المنافي الراحة .

7* معونةً للأيتام .

(1) En rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*, et qu'il se dit trois fois.

(2) En rouge. Dans la partic grecque, on précise qu'il se dit trois fois.

(3) En marge, de la même main, on lit: كتبت في قداس باس[يليوس] ، من [42 ورقة]. Dans le *Paris grec 325*, la prière cst reproduite à nouveau (fol. 92r-93v).

(4) Pour cettc litanie (طلبة), le peuple dit *Kyrie eleison* après chaque demande.

(5) Ms. لهوي.

8* النصرةَ للأرامل .

9* المضيَّقين * اكفهم بالخير 89r

10* حصِّنْ القيام .

11* أقِمْ الساقطين .

12* احرز القيام .

13* اذكُرْ الراقدين .

14* اقبَلْ شفاعات الذين في الاعتراف .

15* الذين أخطأوا (1) وتابوا ، احسبْهم مع مؤمنيك !

16* * المؤمنين احصِهم (2) مع شهدائك (3) 89v

17* الحضور في هذا الموضع ، مشابِهين الملائكة ، أقمهم .

18* ونحن الغير مستحقين ، المدعوين بنعمتك إلى خدمتك ، اقبَلْنا .

19* يا ربّ ، ارحم ! (4)

13 [أوشية المدينة]

1* اذكر ، يا ربّ ، مدينتَنا هذه ،

2 * والذين في الأمانة الأرتدكسيَّة يسكنون فيها .

3* وكلّ مدينةٍ وكورةٍ ، مع كلّ عالمها .

(1) Ms. اخطوا.
(2) Ms. احصيهم.
(3) Ms. شهداك.
(4) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

*4 ونجّنا من الغلاء ، والوباء ، والزلزلة ،

5 والغرق ، والنار ، وسبي البربر ،

6 ومن سيوفِ الغرباء ، وقيام الأعداء وكلّ الأراطقة .

90v *7 * يا ربّ ارحم ! (1)

14 [المجمع]

*1 اذكُرْ ، يا ربّ ، الذين تقدَّمَ قبضُهم

2 آباءنا الأساقفةَ الأرتدكسيّين ،

*3 وجميعَ الذين منذُ الدهر أرضَوك .

*4 القدّيسين الآباءَ ، رؤساء الآباء ،

5 الرسلَ ، الأنبياءَ ، الكاروزين ، المبشّرين ،

91r 6 الشهداءَ ، المعترفين ،

وكلَّ روحِ صِدّيقٍ * بأمانة المسيح مكمَّلة .

*7 بالأفضل ، الكلّيّةَ القُدْس ، المملوءةَ مجداً ،

8 الطاهرةَ ، الفائقةَ البركة ،

9 سيّدَتَنا والدةَ الإله ، الدائمةَ البتوليّة ، مريم .

*10 والقدّيسَ الممجَّدَ ، النبيَّ ، السابقَ ،

11 الصابغَ ، والشهيدَ ، يوحنَّا .

91v *12 والقدّيسَ استفانوس ، أوّلَ الشمامسة ، * وأوّلَ الشهداء.

(1) Ce verset est en rouge.

13* والقدّيسَ المغبوطَ ، أبانا مرقسَ الرسولَ الإنجيليّ ،
14 وأبانا في القدّيسين اغريغوريوس .

15* والذين في مثل هذا اليوم نصنعُ ذكرَهم .
16 وكلّ مصافِّ قدّيسيك .
17* الذين بصلواتِهم وشفاعاتِهم ارحَمْنا وخلّصْنا ،
18 لأجلِ اسمِك * القدّوسِ الذي دُعي علينا . 92r

15 [الترحيم]

1* اذكُرْ ، يا ربّ ، الذين تقدّم رقادُهم
2 في الأمانة الأرتدكسيّة ، آباءَنا [1] وإخوتَنا .
3* ونيِّحْ نفوسَهم مع الأبرار ومع الصدّيقين .
4* عُلْهم [2] واجمَعْهم ، في موضع الخضرة ،
5 على ماء النياح ، * في فردوس النعيم ، 92v
6* ومع هؤلاء الذين نقولُ أسماءَهم .

7* يقول الكاهن ، بعد الترحيم والبركة [3] .

8* اذكُرْ ، يا ربّ ، الذين ذكرناهم والذين لم نذكُرْهم ،
9 المؤمنين الأرتدكسيّين ،
10* هؤلاء ، نحن وإيّاهم ،

(1) Ms. آباونا.
(2) Ms. عولهم.
(3) Ce verset est en rouge.

11 كصالحٍ ومُحبِّ البشر ، يا الله .

12* حلّ ، واغفرْ ، واصفح . . . (1)

13* أنت هو إلهُنا الرحيم ،

93r 14 الذي لا يشاء * موتَ الخاطئِ ، مثلَ أن يرجعَ ويحيى ،

15 اللّهُمّ ، بخلاصك ، اصنَعْ معنا كدعتك ،

16* يا صانعَ ما يفوقُ ما نسألُ أو ما نفهمُ .

16 [التمجيد]

1* لكي بهذا ، كما في كلِّ شيءٍ ،

2 يُمَجَّد ، ويَعلُو ، ويُسَبَّح ، ويُبارَكَ

93v 3 اسمُكَ الكلّيُّ * القدس ، الكريمُ ، المباركُ ،

4 مع أبيك الأزليّ ، والروحِ القدس .

5* الذي كان . . . (2)

17 فاتحة القسمة (3)

1* يا يسوع المسيح ، الاسمُ المخلّص (4) ،

(1) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

(2) Ce verset est en rouge. Dans la partie grecque, on précise que c'est un répons du *peuple*.

(3) Ce titre est en rouge. Cette prière ne se trouve pas dans le missel romain de 1971.

(4) Ce verset se retrouve au début de la prière de fraction (*qismah*) du Samedi-Saint, à la p. 369 de l'édition romaine de 1971.

2 يا واضع هذه السرائر الإلهيّة ، الزكيّة ، السمائيّة ،
3* يا مُقيمَ رُتَبِ الخدم الكهنوتيّة ،
4 وبقوّتك الغيرِ منظورةٍ ،
94r 5 * . . . . (1)

. . . .

94v 12* * والآنَ ، يا سيّد ، أعطِنا وكلَّ شعبك ،
13 يا محبَّ البشر ، ضابطَ الكلّ ، الربَّ إلهُنا .

18 صلاة (2) قسمة (3)

1* تباركتَ ، أيُّها المسيحُ ،
2 اللّهُ ضابطُ الكلّ ، مُنقذُ كنيسته ،
3* أيُّها الكلمةُ المعقولةُ ، والإنسانُ المنظور ،
95r 4* يا مَن بتجسُّده * الغير مدروك ،
5 أعدَدْتَ لنا خبزاً سمائيّاً ، جسدَك ،
6 هذا الذي هو سرّيٌّ، وكلّيٌّ القُدْس في كلّ شيء .

(1) La colonne arabe du fol. 94r (= 91r de la numérotation copte originale, et donc début d'un quinion) est laissée en blanc. Or, ce même phénomène se retrouve exactement dans le *Paris grec 325*, où la colonne arabe du fol. 99v (correspondant mot pour mot au fol. 94r du codex Kacmarcik!) est laissée aussi en blanc. Il est probable que les deux manuscrits dérivent d'un même codex, ou manquait une colonne, peut-être par simple distraction. Cela expliquerait aussi que cette prière de fraction (*qismah*) ne se retrouve pas dans la tradition copte postérieure, et de ce fait pas dans le missel romain de 1971, comme nous l'avons signalé à la note précédente.

(2) Ms. صلوة.

(3) Ce titre est en rouge.

7* ومزجتَ لنا كأساً من الكرمة الحقيقيّة ،
8 جَنبِك الإلهيّ الزكيّ ،
9* الذي ، من بعدِ إسلامِك الروحَ ،
10 جرى منه دمٌ وماءٌ ، تطهير * كلّ العالم . 95v

11* اِقْتَنِنا [1] ، يا صالح ، يا ربّ ،
12 نحن عبيدك الغير مستحقّين .
13* اصنَعْنا شعباً نقيّاً ،
14 مملكةً ، وكهنوتاً ، وأُمَّةً مطهَّرةً .
15* قدِّسْنا اللّهُمَّ ،
16 كما قدَّستَ هذه القرابين الطاهرةَ الموضوعة ،
17* وصيرتَّها [2] ، مِن [3] منظورة [4] ،
18 الأسرارَ الغيرَ منظورةٍ ، المعقولةَ ، التي لك ،
19 * أيُّها الربُّ إلهُنا ومخلِّصُنا ، يسوعُ المسيح . 96r

20* أنت أيضاً ، يا ربّ ، بكثرة تحنُّنِك ،
21 أهَّلْتَنا نحن ، بالمعموديّة ، أن نكون أبناء وارثين .
22* وعلَّمْتَنا مثالَ الصلاةِ [5] السرّيّة ،
23 التي نُصلّي بها إلى أبيك الزكيّ .

24* * أنت أيضاً الآنَ ، أيُّها السيّدُ الربُّ ، 96v

(1) Ms. اقتنينا.
(2) Ms. وصيرتهم.
(3) Ms. غير.
(4) Ms. منظورين.
(5) Ms. الصلوة.

25 أهلّنا ، بنيّةٍ ، وفكرٍ صالحٍ يليق بالأبناء ،

26 وتوقٍ (1) إلهيّ (2) ، ودالّةٍ صالحة ،

27* [بأَنْ] (3) نجسُرَ [أن] (3) نسألَ اللّهَ ،

28 أباك القدّوسَ الذي في السموات ،

29 ونقول : « أبانا الذي . . . »

30* يقول الشعب « أبانا . . . » (4)

19 [صلاة بعد الأبانا]

1* يقول الكاهن (4) .

2* نعَمْ ، يا ربّ ، مُعطينا * السلطانَ 97r

3 أن نَطَأَ (5) رؤوسَ الحيّاتِ والعقاربِ (6)

وكلَّ قوّةِ العدُوّ ،

4* اسحقْ رؤوسَه (7) تحتَ أقدامنا سريعاً ،

5* وبدّدْ عنّا كلَّ غوائلِه الشرّيرةِ المُقاتلةِ لنا .

6* لأنّك أنت ملكُنا * كلّنا ، أيّها المسيحُ إلهنا ، 97v

7 وأنت الذي نُرسل لك المجدَ والإكرامَ والسجودَ ،

8 مع أبيك الصالح ، والروحِ القدس ،

9 الآنَ ودائماً وإلى آبادِ الدهور .

(1) Ms. وتوقاً.
(2) Ms. الهياً.
(3) J'ajoute ce mot pour la correction grammaticale de la phrase.
(4) Ce verset est en rouge.
(5) Ms. نطى.
(6) Avec ce mot, s'achève le texte arabe du *Paris grec 325*, fol. 108r. A partir du fol. 108v, il n'y a plus que la colonne grecque.
(7) Ms. روسه.

20 صلاة الخضوع (1)

1* الذي طأمَن السموات ، ونزل إلى الأرض ،
2 لأجل خلاص جنس البشر ، (2)
3 * .... * 98r, 98v
4 ثم يقال «تحليل الابن» ، من قداس القديس باسيليوس ، كتب في ورقة 8 (3) .

21 [الاعتراف]

1* ثم يقال الاعتراف (4)
2* * جسدٌ مقدَّسٌ ، ودمٌ كريمٌ حقيقيٌّ 99r
3 ليسوعَ المسيح ابنِ الله . آمين .
4* مقدَّسٌ وذكيٌّ ، جسدٌ ودمٌ حقيقيٌّ
5 ليسوعَ المسيحِ إلهنا . آمين .
6* جسدُ ودمُ عمَّانوئيلَ (5) إلهنا ،
7 هذا هو بالحقيقة . آمين .

(1) Titre en rouge. De plus, dans la partie grecque, est ajoutée la monition du diacre: τὰς κεφαλὰς [ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε]. On aurait dû trouver en arabe احنوا رؤوسكم للرب, ou quelque chose de similaire.
(2) Le reste de la prière, couvrant les folios 98r et 98v, a été laissé en blanc dans la colonne arabe.
(3) Cette rubrique est écrite effectivement en rouge. Le folio 8 (= 13 de la numérotation actuelle de William F. Macomber) contient la prière en question (fol. 13v-15v). On notera que cette prière est considérée comme appartenant au *quddās* de saint Basile.
(4) Ce verset est en rouge. (5) Ms. عانوئيل.

*8 آمنتُ ، أُومِن ، أُومنُ وأَعترفُ إلى النَفَسِ الأخير ،

9 أنَّ هذا هو الجسدُ * المحيي ؛ 99v

10 الذي أخذتَه ، أيُّها المسيحُ إلهُنا ،

11 مِن سيِّدَتِنا ، والدةِ الإلهِ القدّيسةِ الطاهرةِ مريم .

*12 وجعلتَه واحداً مع لاهوتِك ،

13 بغير اختلاطٍ ، ولا امتزاجٍ ، ولا تغيير .

*14 واعترفتَ الاعترافَ الحَسَنَ ، أمامَ بلاطسَ البنطيّ ،

*15 وأسلمتَه * عنّا ، على عود الصليب المقدَّس ، 100r

16 بإرادتك وحدك ، عنّا كلّنا .

*17 بالحقيقة ، أومنُ أنَّ لاهوتَك لم يفارقْ ناسوتَك ،

18 ساعةً واحدةً ، ولا طرْفةَ عين .

*19 أسلمته عنّا ، خلاصاً وغفراناً للخطايا ،

20 وحياةً مؤبَّدة [1] لمن [1] * ينالُ منه . 100v

*21 أومنُ أنَّ هذا هو بالحقيقة . آمين .

[1] Ces deux mots sont (comme souvent au bas du recto de chaque folio) effacés. Mais en appliquant le folio 100r contre le folio 99v, on peut reconstituer les deux mots sans le moindre doute.

12 [تمجيد ختاميّ]

1* يقول الكاهن (1).

2* وأنت الذي ينبغي لك التمجيدُ

3 منّا ، نحن الخطأة الغير مستحقّين ،

4 ومن الألوف والقوّات الغير منظورين .

5* والمجدُ والإكرامُ والسجودُ ،

6 مع أبيك الغيرِ مبتدئ ،

7 والروحِ القدس المحيي ،

8 من الآن وإلى آباد الدهور . آمين .

Trois prières d'intercession

2 * أوكية المرضى (2) 101r

1* [أيّها] (3) السيّدُ الربُّ ، اللّهُ ضابطُ الكلّ ،

2 أبو(4) ربّنا وإلهنا ومخلّصنا يسوع المسيح ،

3 نسأل ونطلب من صلاحك ، يا محبَّ البشر .

4* اذكر ، يا ربّ ، المرضى .

5* مرضى شعبك ، يا ربّ ،

6 تعهّدْهُم بالرحمةِ والرأفة . اشفِهم .

(1) Cette « rubrique » est écrite en rouge.
(2) Ce titre est en rouge.
(3) J'ajoute ce vocatif pour la correction de la phrase.
(4) Ms. اب.

7* * انزع عنهم وعنّا كلَّ مرضٍ ، وكلَّ وَصَب . 101v

8 وروحَ المرض اطرُدْه .

9* والذين أبطأوا (1) في رقاد المرض ،

10 أقِمهم ، وعزِّهم .

11 والمعذَّبين من الأرواح النجسة ،

12 حلّلْهم جميعَهم .

13* الذين في السجون ، أو في المطابق ،

14 أو المضطهَدين ، *أو المنفيّين ، أو المسبيّين ، 102r

15 أو المقبوض عليهم بالعبوديّة المرّة ،

16 أعتِقْهم ، وارحَمْهم .

17* لأنّك أنت ، ألّلهمَّ ، تحلُّ المربوطين ،

18 وتُقيم الساقطين ،

19* رجاءُ مَن ليس له رجاء ،

20 معونةُ مَن ليس له معونة .

21 عزاءُ صغيري القلوب .

22 كلُّ نفسٍ * مضيَّقة وساقطة أقمْها (2) . 102v

23* يا (3) ميناءُ الذين في العاصف .

24 جميعُ انفُسِ النصارى المسيحيّين المُضَيَّقين ،
أو المقبوض عليهم ،

25 أعطِهم رحمةً ، امنَحْهم نياحةً ، أعطِهم معونة .

(1) Ms. ابطون.

(2) Ms. اقمهم.

(3) C'est une erreur de traduction. Le vocatif يا devrait être supprimé.

26* ونحن ، أيّها الربُّ إلهُنا ،

27 أمراضَ نفوسِنا داوِها (1) ،

28 والتي (2) لأجسادنا * اشفِها (3) . 103r

29 أيُّها المتعاهَدُ لكلِّ ذي جسد ، تعاهدنا بخلاصِك .

30* بالنعمةِ والرأفاتِ ومحبّةِ البشر ، التي لابنك الوحيد . . .

3 أوشية الأموات (4)

1* [أيّها] السيّدُ الربُّ ، اللّهُ ، الضابطُ الكلّ ،

2 أبو (5) ربّنا وإلهِنا ومخلّصِنا يسوع المسيح ، الحيّ ،

3 نسألُ * ونطلبُ من صلاحِك ، يا محبَّ البشر . 103v

4* أذكر ، يا ربّ ، الذين رقدوا ، آباءنا (6) وإخوتنا ،

5* وأحْيِهم من الموت ، بسلطانك .

6* نسأل ونطلب من صلاحك ، يا محبَّ البشر .

7 نفوسَ عبيدِك الذين تنيَّحوا ،

8 آباءنا (7) وإخوتَنا المؤمنين بالمسيح ،

9 * تفضَّلْ (8) نيِّحْ جميعَهم في حضن آبائنا القدّيسين ، 104r

10 إبرهيم وإسحق ويعقوب .

(1) Ms. داويها.
(2) Ms. والذين.
(3) Ms. اشفيهم.
(4) Ce titre est en rouge.
(5) Ms. اب.
(6) Ms. ابابنا.
(7) Ms. ابابنا.
(8) En marge, en rouge, on lit: من هاهنا في قداس كيرلص.

* عُلْهم (1) في موضع خضر ، على ماء الراحة ،
في فردوس النعيم ،
حيث هرب منه وجعُ القلب والحزنُ والتنهّد ،
في نور قدّيسيك .
* اللّهُمّ ، أقِمْ (2) * أجسادَهم ، في اليوم الذي رسمتَه ، 104v
كمواعيدِك الصادقةِ الغيرِ كاذبة .
* هَبْ لهم خيرات مواعيدِك ،
التي (3) لم تَرَها (4) عينٌ ، ولم تسمع بها (5) أُذُنٌ ،
ولم يخطُرْ (6) على قلب بشر ،
التي أعددتَها ، اللّهمّ ، لمحبّي اسمك القُدّوس .
* لأنّه لا موت لعبيدِك ، * وإنّما ينتقلون . 105r
فإن كان لحقَهم كَسَلٌ أو توانٍ (7) ، كبشرٍ ،
فإنّما لَبِسوا جسداً (8) وسكنوا في العالم .
أمّا أنت ، فكمُحبِّ البشر [و]صالح ،
اللّهُمّ ، تفضَّلْ اغفر لهم .
* لأنّه لا يوجَدُ أحدٌ نقيّاً من دنسٍ ،
ولو كان عُمْرُه يوماً واحداً على الأرض .

أمّا هم ، يا ربُّ ، الذين أخذتَ نفوسَهم ،
نَيِّحْهم ، ولْيَستحقّوا ملكوت * السموات . 105v

(1) Ms. عولهم.
(2) Ms. اقيم.
(3) Ms. الذي.
(4) Ms. تراهم.
(5) Ms. بهم.
(6) Ms. يخطروا.
(7) Ms. توانا.
(8) Ms. جسدٍ.

30* وأمَّا نحن كلُّنا ، هَبْ لنا كمالَ نصرانيَّتِنا مرضيَّةً امامَك.

31 وامنَحْنا حظّاً (1) ونصيباً مع جميع قدّيسيك .

32* بالنعمة والرأفات . . .

4 أوشية القرابين (2)

1* الذبائح والقرابين وشكر الذين يقدّمون

2 مجداً وإكراماً * لاسمك القدّوس ، 106r

3* اقبَلْها (3) ، اللّهُمَّ على مذبحك الناطق السمائي المقدَّس ،

4 برائحة البخور ، إلى عظمتك في السموات .

5* بخدمة ملائكتك ورؤساء ملائكتك الأطهار .

6* كما قبلتَ قربانَ البارّ هابيل ،

7 وذبيحةَ أبينا إبرهيم ،

8 * وبخور زكريّا ، وصلاة قرنيليوس ، 106v

9 وصدقة وفَلْسَي الأرملة ،

10* هكذا اقبَلْ شكراناتِ عبيدك ،

11 القليل منهم والكثير ، الخفيّ والظاهر ،

12 والذين يريدون أن يقدّموا (4) ، وليس (5) لهم .

13* والذين يقدّمون * في نهار هذا اليوم هذه (6) القرابين ، 107r

14 امنَحْهم صلاحاً ، وخلِّصْهم من أهلِ البدَع .

(1) Ms. حضاً.

(2) Ce titre est en rouge.

(3) Ms. اقبلهم. De plus, en marge, on lit (à l'encre rouge): من هنا ، يقال في كيرلص.

(4) Ms. يقد مون.

(5) Ms. واليس.

(6) Ms. هولآء.

15* أعْطِهم ما لا يَفسُدُ ، عِوَضًا ممّا يفسُد ؛

16 عِوضَ الأرضيّاتِ ، أعْطِهم السمائيّات ؛

17 وعوضاً من الزمنيّاتِ ، الأبديّات .

18* بيوتَهم * ومخازنَهم ، بارِكْها [1] ، 107v

19 واملأْها [2] من جميع الخيرات .

20* حَوِّطْهم بقوّةِ ملائكتك ، ورؤساء ملائكتِك الأطهار .

21* وكما ذكروا اسمَك المقدَّسَ على الأرض ،

22 اذكُرْهم ، يا ربُّ ، في ملكوتك السمائيّة المقدَّسة ،

23 وفي * هذا الدهر ، لا تترُكْهُم عنك . 108r

24* بالنعمة . . .

25 إذا أوصَلت أوشية المرضى بالقرابين أو بغيرها من الأواكي ، فلا تُفصل . بل يقول [الكاهن] بعد «كيرياليصون» : [3]

26* بالنعمةِ والرأفةِ ومحبّةِ البشر ، التي لابنك الوحيد ،

27 ربِّنا وإلهنا ومخلِّصِنا يسوعَ المسيح .

28 نسألُ ونطلُبُ من صلاحِك ، يا محبَّ البشر ،

29 من أجلِ الذين يقدِّمون ،

30 إكراماً ومجداً لاسمِك القدّوس ،

31 * ذبائحَ [4] وقرابينَ وشكراً . . . [5] 108v

(1) Ms. باركهم.

(2) Ms. واملاهم.

(3) Ce verset est en rouge.

(4) Ms. وذبايحا.

(5) Le texte grec des versets 29-30 est littéralement identique à celui des versets 1-2 de cette même prière. En revanche, les traductions arabes sont assez différentes.

INDEX ALPHABETIQUE DES INCIPITS ARABES DU CODEX KACMARCIK

Remarques préliminaires

1. Je donne ici tous les incipits des prières contenues dans le codex Kacmarcik, en les accompagnant de leurs sigles:
B = Liturgie alcxandrine gréco-arabe de saint Basile,
G = Liturgie alexandrine gréco-arabe de saint Grégoire,
P = les trois Prières d'intercession faisant suite au texte de G.
Chaque sigle cst suivi du numéro d'ordre adopté dans mon édition.

2. Quand la prière est longue, ou que l'incipit cst trop banal et courant, j'ai indiqué *aussi* l'incipit d'une section de cette prière. Dans ce cas, je précise lc verset, disant par exemple: B 12/10 ou B 33/36.

3. Pour plus dc profit, certains incipits sont classés deux fois: soit, parce que j'ai dû ajouter le vocatif (يا ou أيها) au début; soit, parce que l'incipit commence par *wāw*.

4. L'ordre de classement est purement alphabétique. Seul l'article *al-* ne compte pas. Cependant, dans le pronom relatif (*allaḏī*, *allaḏīn*, etc.) et dans lc mot *Allāh*, *al-* n'est pas considéré comme article; par le fait même, j'en tiens compte dans l'ordre alphabétique.

B 12/10	اذكر أيضاً ، يا سيّد ، جميع الذين أمرونا . . .
B 16/5	اذكر ، يا ربّ ، الأقدس . . .
G 15	اذكر ، يا ربّ ، الذين تقدّم رقادهم
G 14	اذكر ، يا ربّ ، الذين تقدّم قبضهم
P 3	اذكر ، يا ربّ ، الذين رقدوا
B 17/5	اذكر ، يا ربّ ، هذه الجماعة
B 15/5	اذكر ، يا ربّ ، سلامة المقدّسة . . . وكل الشعوب
G 10	اذكر ، يا ربّ ، سلامة المقدّسة . . . والذين فيها
G 11	اذكر ، يا ربّ ، شقوتي وذلّتي ، واغفر لي . . .
G 13	اذكر ، يا ربّ ، مدينتنا هذه
P 2	اذكر ، يا رب ، المرضى .
B 24	اذكر ، يا ربّ ، المقدّسة . . . كنيستك
G 7	أقدّم لك انموذجات عتقي

G 20 الذي طأمن السموات ، ونزل إلى الأرض . . .
B 9 اللّه الحيّ إلى الأبد ، المالك إلى الدهور
B 7 اللّه العظيم الأبديّ ، الذي لا ابتداء له . . .
B 33/36 اللّهمّ ، اعتق جميعنا ، وكلّ شعبك اعتقه
B 18 اللّهمّ العظيم الأبديّ ، الذي خلق الإنسان
B 10 اللّهمّ ، الذي قبل مُحرَقات إبرهيم
B 8 اللّهمّ الذي مدّ السماء وأسّس الأرض
G 22 أنت الذي ينبغي لك التمجيد
G 5/30 أنت ، أيّها السيّد ، نقلتَ عنّي العقوبة
G 5/16 أنت جبلتَني ، ووضعتَ عليَّ يدك
G 6 أنت خدمتَ لي التي للعافية
B 2 أنت ، يا ربّ ، أظهرتَ لنا هذا السرّ العظيم
G 8 أنت ، يا سيّد ، بصوتك . . . انقلْها
G 12 أنعم لشعبك بالرأي الواحد
cf. وأيضاً أيضاً . . .
G 1 أيّها الربّ إلهنا الضابط الكلّ ، الخبير بفعل البشر
[أيّها] السيّد الربّ ، الله ضابط الكلّ . . .
P 2,3,4 نسأل ونطلب من صلاحك
أيّها السيد الربّ ، الله ضابط الكلّ . . .
B 3/8 نشكر لك ، أيّها الرب إلهنا
B 33 أيّها السيّد الربّ ، الله ضابط الكلّ ، المشفي نفوسنا
B 29 أيّها السيّد الربّ الضابط الكلّ ، الإله العظيم الأبديّ
B 1 أيّها السيد الربّ ، العارف قلب كلّ أحد
B 5 أيّها السيّد الربّ يسوع المسيح ، الابن الوحيد الجنس
B 4 أيها السيد الربّ يسوع المسيح ، الابن والكلمة
B 11 أيّها السيّد الربّ يسوع المسيح ، الذي أرسلتَ القدّيسين تلاميذك
B 12 أيّها السيد الربَ يسوع المسيح إلهنا ، الذي قلتَ لتلاميذك

G 2 [أيها] الكائن الأزليّ ، والباقي إلى الدهور
G 4/32 أيّها الكائن الإله ، الربّ الحقيقيّ
G 3 أيّها المسيح إلهنا القوّة المخوفة
G 18 تباركتَ ، أيّها المسيح ، الله ضابط الكلّ
B 22 ترك هذا السرّ العظيم الذي للعبادة الحسنة
B 34 جسد مقدّس ودم كريم حقيقيّ
B 21 جسد مقدّس ودم كريم
P 4 الذبائح والقربان وشكر الذين يقدّمون
P 2,3,4 السيّد الربّ ، الله ضابط الكلّ
B 19 عالٍ فوق كلّ قوّة النطق
B 6 عبيدك الخدّام في هذا اليوم
B 13/8 عبيدك الموعوظين ارحمهم
G 5 قدّوس ، قدّوس أنت يا رب ، وكلّيّ القدس
B 21 قدّوس ، قدّوس ، قدّوس بالحقيقة ، أيّها الربّ إلهنا
G 2 الكائن الأزليّ والباقي إلى الدهور
B 32 كملت مواهب الإحسان ، التي هي السرائر المخوفة
G 9 لك نبتهل ، أيّها المسيح إلهنا
G 16 لكي بهذا ، كما في كلّ شيء ، يُمجَّد ويعلو . . . اسمُك
B 27 لكي بهذا ، وكمثل كلّ شيء ، يتمجّد ويرتفع . . . اسمُك
B 25 من أجل أنّه ، يا سيّد ، أمر ابنك
B 30 منحتَنَا نعمة البنوّة بالوضع ، بحميم إعادة الكون
B 3 نشكر المحسن الرحيم الله
B 23 [نضرع ونسألك ، أيّها الربّ الصالح محُبّ البشر]
B 31 نعم ، أيّها الأب الصالح ، محُبّ الصلاح
G 19 نعم ، يا ربّ ، معطينا السلطان أن نطأ رؤوس الحيّات
B 35 هذا الذي من قِبَله ومعه ينبغي كلّ مجدٍ

B 26 هكذا ، يا سيّد ، اذكر جميع الذين في الكهنوت
واجب ولازم ، واجب ولازم ، إنّه بالحقيقة واجب
G 4 ولازم أن نمدحك
واجب ولازم ، واجب ولازم ، بالحقيقة واجب هو ولازم ،
B 20 السيّد . . .
B 12/10 واذكر أيضاً ، يا سيّد ، جميع الذين أمرونا . . .
G 22 وأنت الذي ينبغي لك التمجيد منّا
B 13, 15,16,17 وأيضًا نسأل الضابط الكلّ
B 28 وأيضاً نشكر الضابط الكلّ . . . لأنّه الآن أهّلنا . . .
B 23 [ونضرع ونسألك ، أيّها الربّ الصالح محبّ البشر]
B 26 وهكذا ، يا سيّد ، اذكر جميع الذين في الكهنوت
B 14 يا الله ، الذي بكثرة محبّتك للبشر
B 9 [يا] الله الحيّ إلى الأبد ، المالك إلى الدهور
B 7 [يا] الله العظيم الأبديّ ، الذي لا ابتداء له
B 33/20 يا الله ، لأجل ابنك الحامل خطيّة العالم
G 17 يا يسوع المسيح ، الاسم المخلّص

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

SAMIR Khalil S.J.

OCP 45 (1979) 359-372

Gli inediti nella tradizione agiografica di S. Gregorio di Agrigento

Tra i Padri della Chiesa orientale, per dottrina e testimonianza di vita cristiana fu venerata la figura di San Gregorio d'Agrigento (1). Ad attestare la diffusione del suo culto, soprattutto nell'Oriente bizantino, rimangono numerose fonti, liturgiche letterarie ed artistiche (2). La festa del Santo, celebrata il 23 novembre, è ricordata nei sinassari costantinopolitano ed armeno (3); la santità del suo ministero è cantata nei canoni di Giuseppe l'Innografo e di Stefano di Grottaferrata (4); infine l'immagine austera e ieratica di Gregorio è riprodotta in un mosaico della chiesa di S. Luca in Dafni, vicino Atene (5), e in una miniatura del menologio di Basilio secondo (6).

(1) Cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, trad. it., Torino, 1960[6], p. 387, n. 502.

(2) Per conoscere la figura del Santo nell'ambito della cultura e della religiosità bizantina *cfr.* K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1897[2], pp. 128-29; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, Freiburg, 1932, pp. 105-07; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 466-67. Nello sviluppo della storia della Chiesa in Sicilia ne hanno tratteggiato la personalità L. WHITE, *The byzantinization of Sicily*, in *The American Historical Review*, 42 (1936-37), pp. 2-6 e B. PACE nell'ampio studio dedicato all'*Arte e civiltà della Sicilia antica*, t. IV, Roma, 1946, pp. 284-87. Per ulteriore bibliografia sull'argomento cfr. *infra* note 10 e 12.

(3) *Cfr.* H. DELEHAYE, *Synax. Eccl. Const. e Codice Sirmondiano* (*Propylaeum ad AA.SS. Novembris*), Bruxelles, 1902, col. 1071; G. BAYAN, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, PO, t. XVI, Paris, 1922, pp. 85-106.

(4) *Cfr.* G. SCHIRÒ, *Stefano italo-greco. Gli inni*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 1 (1947), pp. 169-70 e 2 (1948), p. 18, dove si legge l'inno (V della serie) dedicato a S. Gregorio.

(5) *Cfr.* G. LAMPACHIS, Ἡ μονὴ Δαφνίου μετὰ τὰς ἐπισκευάς, Atene, 1899, pp. 47-48; G. MILLET, *Le monastère de Dafni*, Paris, 1899, p. 146, tav. X; B. PACE, *op. cit.*, alla nota 2, pp. 285 e 287.

(6) La miniatura è riprodotta al f. 203 del *Vat. gr.* 1613, su cui cfr.

Secondo la tradizione agiografica [7], Gregorio sarebbe nato da famiglia benestante a Pretoria, località non identificata presso Agrigento [8]. Avviato in giovanissima età all'istruzione religiosa, maturò a diciotto anni la decisione di visitare i Luoghi Santi. Pertanto, all'insaputa di tutti, s'imbarcò alla volta di Gerusalemme, e giuntovi, dopo brevi tappe a Cartagine e a Tripoli, iniziò un fervido apostolato. Ricevuto il diaconato, frequentò i monasteri della Palestina e della Siria, approfondendo via via la sua dottrina teologica. Visitò inoltre Antiochia e per invito dell'imperatore partecipò a Costantinopoli ad un concilio nel quale fu condannata l'eresia monotelita. Di lì a poco s'imbarcò alla volta di Roma per venerare le tombe dei santi apostoli Pietro e Paolo. In tale occasione fu scelto dal papa per andare ad occupare la sede vescovile di Agrigento, che era rimasta priva del titolare. La nomina a vescovo, ricevuta a soli trentun anni, procurò a Gregorio non poca ostilità da parte del clero agrigentino, che insinuò gravi calunnie sulla condotta morale del neo-eletto. Fu condotto pertanto a Roma, dove languì in carcere per ben due anni, e, solo dopo essere stato assolto da un sinodo di vescovi, riacquistò la libertà e la carica di vescovo. Dopo il ritorno ad Agrigento riprese il suo ministero pastorale, curandosi in particolare di estinguere gli ultimi residui di paganesimo, che tenaci resistevano ancora presso la popolazione. Della vecchiaia e della morte la tradizione non ci fornisce notizie.

La biografia di Gregorio, tramandata e conservata dagli agiografi [9], è intessuta di così numerosi elementi contradditori e romanzeschi, da rendere arduo alla critica moderna il compito di sceverare quanto è storicamente accertabile [10]. Tuttavia, fra

---

P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i mss. gr. della Bibl. Vat.*, (ST 261), Città del Vaticano, 1970, pp. 617-18. Per l'iconografia del Santo illustrata nei salteri bizantini, cfr. L. MARIÈS, *L'irruption des saints dans l'illustration de psautier byzantin*, in AB 68 (1950), pp. 155 e 160.

(7) PG, 98, coll. 549-716; 116, coll. 189-270. Cfr. *infra* nota 9.

(8) PG, 98, coll. 552-53. Per i risultati di scavi condotti in Agrigento e riguardanti il primo periodo cristiano, cfr. G. MERCURELLI, *Agrigento paleocristiana*, in *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia*, s. III, t. VIII, Roma, 1948, con bibliografia critica sull'argomento.

(9) *Cfr.* A. EHRHARD, *Uberlieferung und Bestand der hagiographischen Literatur der griechischen Kirche*, t. II, Leipzig, 1938, pp. 241-42 e 470.

(10) Ricordiamo qui gli interventi critici di L. WHITE, *art. cit.* alla

tante incertezze, prevale presso gli eruditi la tesi che S. Gregorio d'Agrigento visse presumibilmente tra il VI e il VII secolo e fu in contatto epistolare con papa Gregorio Magno (11). Nel secolo IX, invece, sembra esser vissuto un San Gregorio nato in Oriente ed autore d'un famoso commento, in dieci libri, all'Ecclesiaste (12), che per tanto tempo è stato attribuito al santo siciliano (13).

La difficoltà d'identificare la figura di S. Gregorio d'Agrigento trae origine — come ho già detto — dalle dubbie testimonianze della tradizione agiografica (14), che ci conserva ben quattro redazioni del *bios* del Santo (15). Di esse solo due sono conosciute dagli studiosi, mentre le altre sono rimaste finora inesplorate nei codici (16). Pertanto è stata mia cura collazionare i codici che ri-

---

nota 2, p. 7; di A. Christophilopoulos, Πότε ἔζησεν ὁ Γρηγόριος Ἀκραγάντος, in Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζ. σπουδῶν, 1949, pp. 158-61; di I(talo) C(roce), *Per la cronologia della Vita di S. Gregorio Agrigentino*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 4 (1950), pp. 189-207 e 5 (1951), pp. 77-91; e di G. Stramondo, *Elementi storici e fantastici nella biografia di S. Gregorio di Agrigento*, in *Studi bizantini e neoellenici*, 7 (1953), p. 207, i quali hanno ripreso il problema della cronologia del Santo siciliano sulla scorta delle indicazioni fornite da G. Lancia di Brolo, *Storia della Chiesa in Sicilia nei primi dieci secoli*, t. I, Palermo, 1894, pp. 388-89.

(11) Tale tesi è oggi accreditata dagli studi di White, *art. cit.* alla n. 2, p. 7; di I. C., *art. cit.* n. prec., pp. 86-91 e di G. Stramondo, *art. cit.* n. prec., p. 207, mentre Christophilopoulos, *art. cit.* n. prec., p. 161, e Pace, *op. cit.* n. 2, p. 287, collocano la vita del Santo all'epoca di Giustiniano II Rinotmete, che regnò dal 685 al 695 e dal 705 al 711.

(12) *Cfr.* A. Amore, *Gregorio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VII, Roma, 1966, coll. 169-73, mentre Pace, *op. cit.* n. 2, p. 287 e I. C., *art. cit.* n. 10, p. 87 propendono per una identificazione tra il Gregorio della tradizione agiografica e il Gregorio autore della *Explanatio super Ecclesiasten*.

(13) Tale opera, edita per la prima volta dal Morcelli, *S. Gregori II pontificis Agrigentini libri X explanationis Ecclesiastae*, Venetiis, 1791 (ora in PG, 98, coll. 741-1182) è di grande interesse per gli influssi culturali cristiani e pagani in essa presenti, per i quali cfr. S. Gennaro, *Influssi di scrittori greci nel «Commento all'Ecclesiaste» di Gregorio di Agrigento*, in *Studi bizantini e neoellenici*, 7 (1953), p. 86.

(14) *Cfr. supra* n. 9.

(15) *Cfr.* BHG³, nn. 707, 707p, 708, 708f riguardanti rispettivamente le redazioni di Leonzio, di Marco, di Niceta e dell'Anonimo.

(16) Su di esse ha recentemente richiamato l'attenzione degli studiosi G. Schirò, *Per l'esumazione di alcuni testi agiografici siculo-italo-*

portano le due redazioni inedite; la lettura diretta di essi mi ha consentito di riportare in questa nota i risultati dell'indagine conoscitiva dell'intera tradizione agiografica di Gregorio, onde poter contribuire con certezza di dati alla soluzione del problema concernente i rapporti tra le quattro redazioni del *bios* ([17]).

La biografia più famosa di S. Gregorio d'Agrigento è attribuita a un certo Leonzio, egumeno di S. Saba ([18]). Edita per la prima volta dal Morcelli ([19]) e ripubblicata nella *Patrologia Graeca* del Migne ([20]), essa è stata la sola fonte utilizzata dagli studiosi per delineare la personalità del Santo. Dall'analisi del testo, però, come ho già detto, i critici hanno rilevato tali incongruenze storiche che ancora valida appare l'opinione che sulla biografia scritta da Leonzio dette il Baronius: « *Extant acta Gregorii Agrigentini graece scripta, sed a graeco auctore dum ampliantur, fide minuuntur* » ([21]). L'agiografo infatti conduce la narrazione per novantacinque capitoli ([22]) senza dare mai concretezza storica agli eventi descritti. Desta inoltre curiosità osservare che egli da un lato è quanto mai generico circa personaggi e fatti che sarebbero storicamente accertabili, mentre dall'altro presume di essere minuzioso nel precisare circostanze di tempo e di luogo, riguardanti le tappe del viaggio di Gregorio in Oriente, i luoghi che visitò,

---

greci, in *Byzantino-Sicula*, Palermo, 1966, pp. 85-103 (per il nostro argomento pp. 95-97), il quale ha redatto « un primo inventario » dei numerosi testi di letteratura sacra, provenienti dall'Italia meridionale, che giacciono ancora « sepolti nei codici ». Mi sembra qui doveroso dichiarare che questa nota ha tratto impulso di ricerca dalla lettura dell'*art. cit.* dell'illustre bizantinista italiano.

([17]) Poichè dell'ampia problematica che riguarda la tradizione manoscritta della *Vita* di Gregorio scritta da Leonzio si è occupato lo Schirò, *art. cit.* alla nota prec., p. 96, ho preferito dare il mio contributo alla soluzione del problema concernente i rapporti tra le quattro redazioni del *bios*.

([18]) Nel lemma si legge: Λεοντίου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἡγουμένου τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα τῆς Ῥωμαίων πόλεως διήγησις εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἐπισκόπου γενομένου τῆς Ἀκραγαντίνων ἐκκλησίας ἤτοι τῆς Σικελῶν ἐπαρχίας. PG, 98, coll. 549-50.

([19]) Nella prima parte dell'opera citata alla nota 13.

([20]) PG, 98, coll. 525-716.

([21]) *Annales Ecclesiastici*, an. 594, n. XVIII.

([22]) PG, 98, coll. 525-716. La sola versione latina è pubblicata da O. Caietanus, *Vitae Sanctorum Siculorum*, t. I, Panormi, 1657, pp. 188-218.

i monaci che frequentò e così via ([23]). Leonzio invero non intende narrare con veridicità storica la vita di San Gregorio; egli si prefigge soltanto di presentare una narrazione che, nella veste del romanzo religioso, serva ad educare alla virtù cristiana quanti la leggeranno, onde trarne impulso di edificazione per la salute dell'anima ([24]). In tale prospettiva si giustifica pienamente l'uso da parte dell'agiografo del meraviglioso, quando descrive, per esempio, con stupore i miracoli di cui Gregorio avrebbe dato prova in numerose circostanze, anche se al Baronius ciò apparve « *fabulosum et ridiculum* » ([25]).

Dalla *Vita* di Leonzio dipende l'altra redazione del *bios* di Gregorio, inserita nella raccolta metafrastica e conosciuta dagli studiosi ([26]). Tale *Vita*, attribuita a Niceta di Paflagonia, si può leggere anch'essa nella *Patrologia Graeca* ([27]). L'agiografo svolge il racconto delle vicende di Gregorio per sessantun capitoli rimaneggiando liberamente nella forma la narrazione di Leonzio. Essa è dunque una riduzione posteriore del *bios* di Gregorio ([28]) e risponde, nella sua brevità, alle esigenze di sintesi e di compendio proprie della raccolta di Simeone Logoteto, detto il Metafraste ([29]).

([22]) Il percorso di mare da Agrigento a Cartagine, p. es., fu compiuto in tre giorni (cap. VIII = PG, 98, col. 560C), da Cartagine a Tripoli per via terra in venti giorni (cap. XI = PG, 98, col. 565B) e, infine, per raggiungere Gerusalemme, Gregorio impiegò ben quattro mesi (cap. XII = PG, 98, col. 568A).

([24]) *Cfr.* I. C., *art. cit.* alla nota 10, p. 89, il quale osserva che « l'opera di Leonzio... è stata scritta non con lo scopo di fare una biografia storica di S. Gregorio Agrigentino, ma di offrire ai devoti lettori un esemplare di virtù e di sapienza, degno di essere imitato ».

([25]) *Op. cit.*, an. 594, n. XVIII.

([26]) L'intera raccolta metafrastica è pubblicata in PG, 114-116. Su Niceta di Paflagonia, di cui sono noti più di 50 panegirici agiografici, cfr. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1969, pp. 548-49 e, per ultimo, J. J. RIZZO, *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, (Subsidia hagiographica 58), Bruxelles, 1976.

([27]) PG, 116, coll. 189-270.

([28]) Già nel lemma il testo si presenta semplificato: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου γενομένου 'Ακραγάντος.

([29]) Sull'opera di Simeone Metafraste è utile consultare K. KRUMBACHER, *op. cit.*, t. I, pp. 200 sgg. e H.-G. BECK, *op. cit.*, pp. 570 sgg. e gli studi specifici recentemente pubblicati da S. V. POLJAKOVA, *Achill Tatij u Simeona Metafrasta*, in *Antičnaja drevnost i srednie veka*, 10

D'altra parte la chiara dipendenza dall'originale di Leonzio determina lo scarso valore storico di questa redazione e toglie agli studiosi la possibilità di servirsi di essa, per portare luce sulla controversa figura del santo siciliano ([30]).

La tradizione agiografica del *bios* di San Gregorio, come ho detto, è completata da due redazioni, rimaste finora inedite, che ho fatto oggetto di analisi testuale ([31]). Esse sono conservate rispettivamente dal *Vat. Pal. gr.* 423, ff. 1-5v ([32]) e dal *Vindob. hist. gr.* 11, ff. 49-70v ([33]).

La redazione tramandata dal codice vaticano e attribuita a un certo Marco, egumeno del monastero di S. Saba posto sul colle Celio in Roma, da non confondere con l'omonima laura della Palestina ([24]), si presenta incompleta, giacchè la narrazione dell'agiografo si conclude senza preavviso al f. 5v ([35]) in corrispondenza del cap. XXII della *Vita* di Leonzio. Per circostanze a noi ignote il lavoro dell'amanuense s'interrompe nel corso della narrazione dell'episodio della visita dell'abate Marco ad Agrigento, proprio quando costui è in dialogo con il padre di Gregorio, Caritone ([36]). Breve è pertanto la narrazione delle vicende del

---

(Sverdlovsk 1973), pp. 267-69 e F. HALKIN, *Un appendice inédit à la Vie de s. Jean Chrysostome par Syméon Métaphraste*, in AB, 94 (1976), pp. 19-21.

([30]) Cfr. *Vies des Saints et des Bienheureux... par les Bénédictins de Paris*, Paris 1935-39, vol. 11, p. 793.

([31]) Cfr. *supra* note 16 e 17.

([32]) Per le caratteristiche del codice cfr. H. STEVENSON, *Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae, 1885, p. 274, n. 407.

([33]) Il codice è descritto da H. HUNGER, *Katalog der Griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 1., Wien, 1961, p. 16.

([34]) Nel lemma del *Vat. Pal. gr.*, 423, f. 1, si legge: Μάρκου μοναχοῦ καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τῆς Ακραγάντων ἐκκλησίας. Per l'ubicazione del monastero sul Celio, cfr. BECK, *op. cit.*, pp. 466-67.

([35]) I *folia* del *Vat. Pal. gr.* 423 contengono tutti trentadue righe di scrittura, mentre il f. 5v, che riporta la parte finale della *Vita*, ne ha solo ventiquattro.

([36]) L'*explicit* (f. 5v) del codice (*Vat. Pal. gr.* 423) così suona: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀββᾶς λέγει τῷ Χαρίτωνι· πίστευέ μοι ἀδελφὲ ὅτι εἰ ἐπὶ κακῷ ... Esso risulta dunque per senso incompleto, mentre il periodo, qui interrotto, è invece riportato per intero da Leonzio: Ἀποκριθεὶς δὲ ἀββᾶς λέγει τῷ Χαρίτωνι· Ἄκουσον, ἀδελφὲ Χαρίτων, πίστευέ μοι, ὅτι εἰ ἐπὶ κακῷ

Santo giuntaci ad opera di questo agiografo. Dopo l'introduzione, nella quale, secondo la tradizione di tal genere di letteratura, professa la propria incapacità di affrontare l'argomento di tanto superiore alla pochezza delle sue forze (37), Marco inizia a descrivere le vicende di Gregorio dalla nascita all'arrivo in Gerusalemme e conclude la narrazione in coincidenza dell'arrivo della figura leggendaria dell'abate Marco ad Agrigento. La lettura completa del codice dà certa la derivazione di questa redazione dal *bios* di Leonzio. L'agiografo segue pedissequamente lo sviluppo degli eventi narrati nel testo da lui seguito e ne rispetta anche la distribuzione della materia nella divisione in capitoli (38). Da un'analisi parallela delle due *Vitae* e dal confronto è lecito dedurre i reciproci rapporti. Si legga, per esempio, questo luogo del *bios*, nel quale Gregorio matura la decisione di visitare i Luoghi Santi, secondo le due versioni di Leonzio e di Marco:

Οὐκ ἐπαύετο δὲ ὁ παῖς, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν προσεδρεύων τῇ Ἐκκλησίᾳ, μᾶλλον δὲ ἐρευνῶν τὸ τοῦ ψαλμοῦ ῥητὸν τὸ φάσκον· Σχολάσατε καὶ γνῶτε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ Θεός. Ἐκ τούτου οὖν ἐζήτει καὶ ἠγωνία πάντοτε γνῶναι, πῶς δεῖ προσπελάζειν τοῖς οἰκτιρμοῖς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐμβατεύειν εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν. Ἡμέραν δὲ καθ' ἡμέραν τούτῳ ἐξακολουθῶν τῷ σκοπῷ, ἐδέετο τοῦ Θεοῦ γνῶναι τὴν δύναμιν καὶ ἑρμηνείαν τῶν θείων Γραφῶν. Εἶτα ταῦτα διελογίζετο, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν εὑρὼν τὸν βίον τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, ἐπισκόπου γενομένου Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, καὶ

ἐξέδωκεν ἑαυτὸν τὸ τέκνον σου ἢ ὡς σὺ νομίζεις, πεφονεῦσθαι αὐτὸν ὑπό τινος, ὃ οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν παρίδεν ὁ Θεὸς τοὺς κόπους καὶ τὰ δάκρυα τοῦ πνευματικοῦ αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν κοινοῦ Πατρὸς τούτου. (col. 588B).

(37) G. Schirò, *Vita di S. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto*, Palermo, 1954, p. 16, osserva che tale esordio, « caro alla letteratura agiografica in genere, era tuttavia in particolare onore fra gli Italo-greci ».

(38) Nel *Vat. Pal. gr.* 423, la materia risulta così distribuita rispetto alla *Vita Leontii*, PG, 98, coll. 549-716 (abbreviata d'ora in poi *VL*): f. 1r = cap. I *VL* (col. 552); f. 1r-v = cap. II *VL* (coll. 552-53); f. 1v = capp. III, IV, V *VL* (coll. 553-57); ff. 1v-2r = cap. VI *VL* (coll. 557-60); f. 2r = cap. VII *VL* (col. 560); f. 2r-v = cap. VIII *VL* (coll. 560-61); f. 2v = cap. IX *VL* (coll. 561-64); ff. 2v-3r = cap. X *VL* (coll. 564-65); f. 3r = cap. XI *VL* (col. 565); f. 3r-v = cap. XII (coll. 568-69); f. 3v = cap. XIII *VL* (col. 569); ff. 3v-4r = cap. XIV *VL* (coll. 569-73); f. 4r = capp. XV, XVI *VL* (coll. 573-76); f. 4r-v = cap. XVII *VL* (coll. 576-77); f. 4v = cap. XVIII *VL* (coll. 577-80); ff. 4v-5r = cap. XIX *VL* (coll. 580-81); f. 5r = cap. XX *VL* (coll. 581-84); f. 5r-v = cap. XXI *VL* (coll. 584-85); f. 5v = cap. XXII *interruptum VL* (coll. 585-88).

ἀναγνοὺς αὐτὸν φιλοπόνως ἅπαξ καὶ δὶς καὶ πλειστάκις, καὶ καταλαβὼν αὐτοῦ τοὺς μόχθους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ὑπέμεινεν ὁ κοινὸς ἡμῶν Πατήρ· καὶ ἐπὶ τοῦτο ἰλιγγιάσας εἶπεν ἐν ἑαυτῷ· Ἀλητῶς οὐ μὴ δυνηθῶ καταλαβεῖν μου τὴν ἐπιθυμίαν, εἰ μὴ κἀγὼ διαπεράσω εἰς τοὺς ἁγίους τόπους ἐκείνους, ὅθεν καὶ ὁ μακάριος καὶ ἅγιος οὗτος ἡμῶν Πατὴρ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐδέξατο. (*Vita Leontii*, cap. V) (39);

Ὁ δὲ παῖς οὐκ ἐπαύετο νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν προσεδρεύων τῇ Ἐκκλησίᾳ, μᾶλλον δὲ ἐρευνῶν τὸ τοῦ ψαλμοῦ ῥητὸν τὸ φάσκον· Σχολάσατε καὶ γνῶτε, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ Θεός. Ἐκ τούτου οὖν ἐζήτει καὶ ἠγωνία πάντοτε γνῶναι θέλων, πῶς δεῖ προσπελάζειν τοῖς οἰκτιρμοῖς τοῦ Θεοῦ καὶ ἐμβατεύειν εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν· ἡμέραν τε καθ' ἡμέραν τούτῳ ἐξακολουτῶν τῷ σκοπῷ, ἐδέετο τοῦ Θεοῦ γνῶναι τὴν δύναμιν τῶν θείων Γραφῶν. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν εὑρὼν τὸν βίον τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, καὶ ἀναγνοὺς αὐτὸν φιλοπόνως, καὶ καταλαβὼν αὐτοῦ τοὺς μόχθους καὶ τους ἀγῶνας, οὓς ὑπέμεινεν ὁ Πατήρ, εἶπεν· Ἀληθῶς οὐ μὴ δυνηθῶ πληρῶσαι μου τὴν ἐπιθυμίαν, εἰ μὴ κἀγὼ διαπεράσω εἰς τοὺς ἁγίους τόπους ἐκείνους, ὅθεν καὶ ὁ ἅγιος οὗτος Πατὴρ τὴν χάριν ἐδέξατο. (*Vita Marci*, f. 1v) (40).

Dalla lettura dei due brani si evince senza difficoltà che l'agiografo Marco mira a sfoltire il testo di Leonzio e trascura soltanto i dettagli descrittivi che gli sembrano superflui all'economia della sua narrazione (41). Egli, in sostanza, si limita a rendere più breve il suo modello, riducendone, dove può, l'ampiezza della materia. Non tenta neanche di dare un suo apporto critico personale nè esponendo i fatti con un proprio ordine (42), nè traendo qualche giudizio personale sugli eventi narrati da Leonzio, sua

(39) PG, 98, coll. 557A-B.

(40) Nel *Vat. Pal. gr.* 423, f. 1v. È stata mia cura fornire corretto il testo che il codice tramanda ricco di errori. Limitandomi al passo citato, segnalo le correzioni apportate al *Vat. Pal. gr.* 423 e in parentesi le forme registrate dal codice: νύκτωρ (νυκτορ), ἠγωνία (ηγονια), δεῖ (δη), τούτῳ (τουτο), ἐδέετο (εδετο), *expunxi* τοῦ *post* θεοῦ, αὐτὸν (αυτους), φιλοπόνως (φιλοπονος), δυνηθῶ (δυνετω), εἰ μὴ (ειμι).

(41) La dipendenza della redazione di Marco, contenuta nel *Vat. Pal. gr.* 423, da quella di Leonzio, contenuta in PG, 98, coll. 549-716, risulta, oltre che dal passo citato nelle due versioni, in numerosi altri luoghi, la cui trascrizione e lettura ho ritenuto opportuno risparmiare al lettore.

(42) *Cfr. supra* nota 38.

unica fonte ([43]). Soltanto nell'introduzione all'argomento il suo tono è personale ([44]). In conclusione, Marco non pretende di dare al lettore una « sua » versione della *Vita* di Gregorio, ma si preoccupa unicamente di offrire un compendio del *bios*, di più agevole lettura ai devoti del Santo ([45]).

Non diverso è il valore dell'altra redazione inedita, conservata nel codice della Nationalbibliothek di Vienna ([46]). Essa è rimasta anonima, anche se l'agiografo presumibilmente appartiene allo stesso monastero di S. Saba, di cui Leonzio e Marco si vantano nei lemmi delle loro redazioni d'essere stati egumeni ([47]). A differenza di quella di Marco, questa redazione è a noi pervenuta completa. Estesa poco meno del *bios* di Leonzio, ne segue pedissequamente lo svolgimento degli eventi per quasi tutti i novantacinque capitoli ([48]). L'anonimo agiografo di questa re-

([43]) Mi sembra che è da escludere ogni altro apporto. Cfr. *infra* nota 44.

([44]) Di troppo inferiore all'argomento per essere in grado di trattarlo, Marco invoca l'ispirazione e le opportune preghiere di S. Gregorio onde essere degno di tanta impresa; vere e opportune le parole di David (*Psalm.* IX,19; XXXVI,9), che invitano alla moderazione e alla pazienza nel servizio di Dio, per chi, come il nostro agiografo, s'accinge, compiendo la volontà divina, ad affrontare l'aspra fatica di narrare le vicende terrene del Santo.

([45]) Per simili redazioni, il cui unico intento è compendiare la materia della fonte, *cfr.* H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1927[3], pp. 108-09.

([46]) *Vindob. hist. gr.* 11, ff. 49-70v, per le cui caratteristiche cfr. *supra* nota 33.

([47]) *Cfr. supra* note 18 e 34. Anche in questa redazione del *Vindob. hist. gr.* 11, al f. 56v (= cap. XXXVIII *VL*; PG, 98, col. 616) è ricordata la visita di S. Gregorio al monastero di S. Saba. Se l'agiografo non fosse di tal monastero, non avrebbe ricordato nel suo compendio proprio questo particolare della vita di S. Gregorio, mentre ne omette tanti altri pure presenti nella fonte a cui attinge.

([48]) La materia della redazione anonima del *Vindob. hist. gr.* 11 risulta così distribuita rispetto alla *Vita Leontii* (PG, 98, coll. 549-716): f. 49r-v = capp. II, III, IV, V, VI (*ineun.*) *VL* (coll. 551-58); f. 50r-v = cap. VI (*exeun.*), VII, VIII, IX, X (*ineun.*) *VL* (coll. 558-65); f. 51r-v = capp. X (*exeun.*), XI, XII, XIII, XIV (*ineun.*) *VL* (coll. 565-73); f. 52r-v = capp. XIV (*exeun.*), XV, XVI, XVII, XVIII, XIX (*ineun.*) *VL* (coll. 573-81); f. 53r-v = capp. XIX (*exeun.*), XX, XXI, XXII (*ineun.*) *VL* (coll. 581-87); f. 54r-v = capp. XXII (*exeun.*), XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII (*ineun.*) *VL* (coll. 587-95); f. 55r-v = capp. XXVIII (*exeun.*), XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII (*ineun.*)

dazione descrive le vicende di Gregorio fin dalla nascita; lo segue nella peregrinazione fino ai Luoghi Santi e di lì a Costantinopoli, dove il Santo partecipò ad un concilio; quindi descrive le vicende che videro Gregorio prima eletto vescovo dal papa, poi accusato e ridotto in catene a Roma, infine riabilitato nella carica di vescovo di Agrigento. Come Marco, anche il nostro agiografo non manifesta altro intento che offrire una versione ridotta del *bios* di Leonzio. A titolo di esempio, confrontiamo il passo della *Vita* in cui la figura di Gregorio viene presentata dai due agiografi, Leonzio e l'Anonimo, ai lettori:

῎Αρξομαι δὲ λοιπόν, ἀγαπητοί, διηγεῖσθαι τὴν τοῦ μακαρίου καὶ πανσεβασμίου Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τὴν ἐκ παιδόθεν αὐτοῦ πρὸς Θεὸν καθαρὰν καὶ ἀκηλίδωτον πολιτείαν τε καὶ ἀναστροφήν. Οὗτος ὁ μακάριος γεννᾶται ἐν τῇ κώμῃ τῇ λεγομένῃ Πραιτωρίων, πλησίον τῆς ᾿Ακραγαντίνων πόλεως, πατρὸς μὲν Χαρίτωνός τινος λεγομένου, μητρὸς δὲ Θεοδότης ὁρμωμένης ἀπὸ κώμης λεγομένης Θύρις. Οὗτοι ἐν εὐπορίᾳ ὑπάρχοντες πολλῇ, ἐν φόβῳ Θεοῦ διοίκουν τὰ κατ' αὐτούς· ἦσαν γὰρ καὶ φιλόξενοι καὶ εὐμετάδωτοι, ἐλεήμονές τε κατὰ πάντα, καὶ ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, καθὼς γέγραπται καὶ ἑτέρας τινὰς ἀρετάς τε καὶ κατορθώματα ἔχοντες, ὡς πρὸς τὸ παρὸν ἐάσω· ἔτεκον οὖν τὸν μακάριον. ᾿Εγένετο δὲ αὐτοῦ ἀνάδοχος ἐκ τοῦ ἁγίου καὶ

VL (coll. 595-604); f. 56r-v = capp. XXXIII (*exeun.*), XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVIII, XXXIX (*ineun.*) *VL* (coll. 604-17); f. 57r-v = capp. XXXIX (*exeun.*), XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV (*ineun.*) *VL* (coll. 617-25); f. 58r-v = capp. XLIV (*exeun.*), XLV, XLVI, XLVII, XLVIII (*ineun.*) *VL* (coll. 625-31); f. 59r-v = capp. XLVIII (*exeun.*), XLIX, L, LI, LII (*ineun.*) *VL* (coll. 631-40); f. 60r-v = capp. LII (*exeun.*), LIII, LIV, LV (*ineun.*) *VL* (coll. 640-46); f. 61r-v = capp. LV (*exeun.*), LVI, LVII, LVIII (*ineun.*) *VL* (coll. 646-51); f. 62r-v = capp. LVIII (*exeun.*), LIX, LX, LXI, LXII (*ineun.*) *VL* (coll. 651-59); f. 63r-v = capp. LXII (*exeun.*), LXIII, LXIV, LXV, LXVI, LXVII (*ineun.*) *VL* (659-68); f. 64r-v = capp. LXVII (*exeun.*), LXVIII, LXIX, LXX (*ineun.*) *VL* (coll. 668-74); f. 65r-v = capp. LXX (*exeun.*), LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV (*ineun.*) *VL* (coll. 674-81); f. 66r-v = capp. LXXIV (*exeun.*), LXXV, LXXVI, LXXVII (*ineun.*) *VL* (coll. 681-85); f. 67r-v = capp. LXXVII (*exeun.*), LXXVIII, LXXIX, LXXX, LXXXI (*ineun.*) *VL* (coll. 685-94); f. 68r-v = capp. LXXXI (*exeun.*), LXXXII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXV (*ineun.*) *VL* (coll. 694-700); f. 69r-v = capp. LXXXV (*exeun.*), LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX, XC (*ineun.*) *VL* (coll. 700-07); f. 70r-v = capp. XC (*exeun.*), XCI, XCII *et explicit VL* (coll. 707-12, 716); *desunt* capp. XXXVII, XCIII, XCIV, XCV *VL* (coll. 613-14, 712-16).

σωτηρίου βαπτίσματος ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος Ποταμίων τῆς ἁγιωτάτης τῶν Ἀκραγαντίνων Ἐκκλησίας. (*Vita Leontii*, cap. II) ([49]);

Οὗτος ὁ μακάριος καὶ μέγας Γρηγόριος, ὁ τῆς Ἀκραγαντίνων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, γεννᾶται μὲν ἐν κώμῃ τινὶ λεγομένῃ Πραιτωρίᾳ. Χαρίτων αὐτῷ ὁ πατήρ, μητὴρ Θεοδότη· οὗτοι ἐν εὐπορίᾳ πολλῇ καὶ ἐν φόβῳ Θεοῦ ἦσαν, γὰρ φιλόξενοι καὶ φιλάρετοι ἔτεκον παῖδα τὸν μακάριον Γρηγόριον· τούτου γίνεται ἀνάδοχος ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ὁ ὅσιος ἐπίσκοπος Ποταμίων. (*Vita Anonymi*, f. 49a) ([50]).

Dal confronto delle due versioni è evidente che l'Anonimo si limita a ridurre meccanicamente il testo di Leonzio e sembra abbia scelto le frasi più significative, cucendole con nesso sintattico fra di loro. Inoltre egli mostra di non condividere e gradire lo stile retorico, ampolloso e ridondante di Leonzio. Per questo motivo forse il nostro agiografo trascura il I capitolo ed esordisce nella narrazione, prendendo le mosse dal cap. II della sua fonte ([51]). Per la stessa ragione sembra abbia trascurato anche il cap. XXXVII di Leonzio ([52]), perchè ridondante e superfluo, e alla fine del XCII capitolo, con poche righe sulla morte del Santo, pone termine alla sua fatica, senza tener conto dei capp. XCIII, XCIV e XCV del *bios* di Leonzio, che invece preparano gradualmente alla conclusione il lettore ([53]). L'unico vanto, insomma, che si può attribuire all'Anonimo è la preferenza da lui mostrata per uno stile sobrio e rapido, che poco indulge all'orpello retorico.

Dopo aver condotto l'opportuno confronto tra il *bios* di Leonzio e quello di Marco e dell'Anonimo, giova ora stabilire se

([49]) PG, 98, coll. 552C-553A.

([50]) *Vindob. hist. gr.* 11, f. 49. Il testo del codice non presenta forme errate. Segnalo per scrupolo l'uso delle abbreviazioni πῆρ, μῆρ, θῦ che ricorrono per tutto il codice.

([51]) Il codice *Vindob. hist. gr.* 11 così inizia al f. 49: Οὗτος ὁ μακάριος καὶ μέγας Γρηγόριος, ὁ τῆς Ἀκραγαντίνων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, γεννᾶται μὲν ἐν κώμῃ τινὶ λεγομένῃ Πραιτωρίᾳ. L'inizio dunque è in coincidenza del cap. II *VL* (PG, 98, col. 552C).

([52]) Al f. 56v del codice viennese, il compendio dell'Anonimo tratta l'argomento del cap. XXXVI *VL* (PG, 98, coll. 612-13), che si presenta molto ridotto, e immediatamente di seguito quello del cap. XXXVIII *VL* (PG, 98, coll. 613-17).

([53]) Al f. 70r-v, dopo aver di molto ridotto il cap. XCII *VL* (PG, 98, col. 712), l'agiografo si affretta a concludere con parole sue: πλήρης δὲ ἡμερῶν γενόμενος πρὸς κύρον ἐξηδήμησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

esiste un reciproco rapporto tra le due redazioni inedite. È probabile che la redazione di Marco preceda nel tempo quella dell'Anonimo. Innanzi tutto Marco non mostra di avere altra fonte al di fuori del *bios* di Leonzio ([54]). Pertanto si « ispira » al modello fin dal primo capitolo introduttivo, del quale addirittura si preoccupa di rimaneggiare con libertà il contenuto ([55]). Inoltre, nei ventidue capitoli conservati dal codice, egli è aderente alla sua fonte sia nella distribuzione della materia che nella ridondanza dello stile ([56]). Marco, insomma, vuole offrire solo una redazione più breve, ma non « diversa », di quella di Leonzio ([57]). Anche l'agiografo rimasto anonimo non presume di fornire se non una redazione ridotta della fonte ([58]), ma sembra che forse la sua stessa indole l'abbia resa « diversa » da quella di Marco. A tale considerazione conduce la sua tendenza a scegliere dal modello le frasi per concretezza più significative e a trascurare quelle che gli apparivano superflue nella loro genericità e ridondanza stilistica ([59]). Ma questa « diversità » non potrebbe attribuirsi anche al fatto che egli vuole evitare di uniformarsi al testo di Marco che già doveva esistere? Offrire un centone del *bios* di Leonzio doveva sembrargli opportuno e forse utile per la devozione dei monaci, ma creare un doppione della redazione di Marco avrebbe significato rendere vana la propria fatica. Comunque, si legga con attenzione questo passo di Leonzio e le corrispondenti riduzioni di Marco e dell'Anonimo:

Εἶτα γενομένης ἑσπέρας, ἐξῆλθον οἱ μοναχοὶ ἐκ τῆς πόλεως, καὶ ὁ Γρηγόριος μετ' αὐτῶν. Καὶ περιπατήσαντες ἡμέρας εἴκοσι, εὐδοκίᾳ τοῦ συνεργοῦντος αὐτοῖς Θεοῦ κατέλαβον ἐν Τριπόλει· καὶ ἀνακάμψαντες ἐποίησαν ἐν τῷ σεπτῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Λεοντίου. Πρεσβύτερος δέ τις εὐλαβὴς ὑποδέξατο αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἐξένισεν αὐτοὺς καὶ ἀνέπαυσεν, παραθεὶς αυτοῖς τράπεζαν καὶ ἄρτον καὶ ὕδωρ. Ὁ δὲ Γρηγόριος ἦν ἐξυπηρετῶν αὐτοῖς· ἐθαύμαζον δὲ οἱ μοναχοὶ ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ καρτερίᾳ τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ· μάλιστα δὲ μὴ γευόμενον εἰ μὴ διὰ δύο καὶ τριῶν ἡμερῶν, καὶ τοῦτο τοῦ ἀββᾶ ἀναγκαζομένου αὐτόν. Ἔλεγεν δὲ ὁ ἀββᾶς θέλων αὐτὸν δοκιμάσαι· Ἄρτι, τέκνον Γρηγόριε, οὐ λυπεῖ σε ἡ θλίψις τῶν γονέων σου; Ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· Οὐ τολμῶ περὶ

([54]) *Cfr. supra* specificamente le note 38 e 41.
([55]) *Cfr. supra* note 43 e 44.
([56]) *Cfr. supra* nota 38.
([57]) *Cfr. supra* pp. 363-365.
([58]) *Cfr. supra* note 50-52.
([59]) *Cfr. supra* p. 367.

τούτου φθέγξασθαι, Πάτερ, πλὴν κέλευσον εἰπεῖν τὸν δοῦλόν σου, καὶ περὶ τούτου αὐτὸς ἀπολογήσομαι. Ὁ δέ φησιν· Λέγε, τέκνον, ὃ βούλει, εὐκόλως. Καὶ ποιήσας αὐτῷ μετάνοιαν, ἤρξατο λέγειν· Ἄκουσον, Πάτερ τίμιε καὶ πνευματικέ, ποιμήν τε καὶ διδάσκαλε τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰρηκότος ἐν Εὐαγγελίοις· Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ, οὐκ ἔστι μου ἄξιος, καὶ τὰ ἑξῆς· εἶτα πάλιν ὁ αὐτὸς· Ὅστις οὐκ ἀποτάσσεται πατρὸς καὶ μητρὸς, καὶ ἀδελφοῖς καὶ τεκνοῖς, ἔτι δὲ καὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής· Ἐγὼ δὲ, Πάτερ, οὐδὲν τοιοῦτον τῆς μακαρίας ἐντολῆς ἐκείνης ἠδυνήθην ἐργάσασθαι· ἀλλ' οὖν, Πάτερ τίμιε, κἀκείνοις δώῃ Κύριος ἀγαθὴν παράκλησιν καὶ παραίνεσιν, κἀμὲ διὰ τῶν παναγίων εὐχῶν ὑμῶν σώσῃ τὸν ἁμαρτωλὸν καὶ ταπεινὸν ἐκ τῶν τοῦ ἐχθροῦ μεθοδειῶν. (*Vita Leontii*, cap. XI) (60);

Ἐξῆλθον οἵ τε μοναχοὶ καὶ Γρηγόριος μετ' αὐτῶν, καὶ περιπατήσαντες ἡμέρας εἴκοσι κατέλαβον ἐν Τριπόλει· πρεσβύτερος δέ τις εὐλαβὴς ὑπεδέξατο αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἐξένισεν αὐτοὺς καὶ ἀνέπαυσεν· ἐθαύμαζον δὲ ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ καρτερίᾳ τῆς ὑπομονῆς τοῦ Γρηγορίου, μάλιστα δὲ ὅτι οὐκ ἐγεύετο ἕως τοῦ σαββάτου καὶ τοῦτο τοῦ ἀββᾶ ἀναγκαζόντος αὐτόν. (*Vita Marci*, f. 3) (61);

Καὶ ἐξηλθόντες οἱ μοναχοὶ ἐκ τῆς πόλεως μετὰ καὶ τοῦ Γρηγορίου διὰ εἴκοσι ἡμερῶν κατέλαβον ἐν Τριπόλει καὶ εἰσῆλθον ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου Λεοντίου· πρεσβύτερος δέ τις εὐλαβὴς ὑπεδέξατο αὐτούς· ὁ δὲ Γρηγόριος ἦν ἐξυπηρετῶν αὐτοῖς· ἔλεγεν δὲ ὁ ἀββᾶς δοκιμάζων αὐτὸν· ἄρτι, τέκνον Γρηγόριε, οὐ λυπεῖ σε ἡ θλίψις τῶν γονέων σου; ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν· ἄκουσον, τίμιε πάτερ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰρηκότος ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις· ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος καὶ πῶς ἔχω λυπεῖσθαι χάριν τῶν ἐμῶν γονέων· ὁ δὲ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστὸς δώῃ κἀκείνοις παράκλησιν κἀμὲ σώσῃ δι' αὐτῶν ἁγίων εὐχῶν ὑμῶν τὸν ἁμαρτωλόν. (*Vita Anonymi*, f. 51a-b) (62).

Dalla lettura ci sembra che risulti la tendenza dell'Anonimo a compendiare quella parte del capitolo che è rimasta « intatta » dopo la riduzione di Marco e a preferire quelle frasi che sembrano concrete e determinabili nella mente dei devoti.

In conclusione, è Leonzio il primo a scrivere la sua redazione retoricamente adorna e noiosamente estesa (63). Dalla sua biografia

(60) PG, 98, col. 565 ABCD.

(61) Gli errori da me corretti sono: εἴκοσι (ηκοσι), Τριπόλει (Τριπολι), ἐξένισεν (εξενησεν).

(62) Ho corretto il testo in queste due sole forme: δοκιμάζων (δοκιμαζον), σώσῃ (σωσει).

(63) *Cfr. supra* pp. 362-363 e note 18-25.

di Gregorio dipendono le versioni di Niceta, di Marco e dell'Anonimo (64). Il primo rimaneggiò liberamente l'argomento della fonte (65), cui invece si attennero con scrupolosa fedeltà gli altri due agiografi (66), appartenenti forse al medesimo monastero di S. Saba, di cui Leonzio fu egumeno (67). Se del *bios* di Leonzio, come unica fonte, si giovarono, indipendentemente l'uno dall'altro, Niceta e Marco, ammesso che già esistesse la redazione di Marco, si ha l'impressione che l'anonimo agiografo affiancasse la lettura di essa al comune archetipo, per offrire una redazione « diversa » (68). Pertanto ci troviamo di fronte ad un fenomeno piuttosto frequente nella letteratura agiografica: delle quattro redazioni a noi tramandate, una sola è quella originale, mentre le altre tre sono semplici riduzioni di essa (69). La *Vita* di Leonzio, da cui dipendono le redazioni minori, è per sè letterariamente insignificante e storicamente contradditoria (70). Non possono di conseguenza discostarsi per valore le tre redazioni posteriori, dalle quali purtroppo è vano sperare « luce » sulla controversa figura di S. Gregorio di Agrigento (71).

Via Agrigento, 50 Erasmo MERENDINO
90141 – Palermo

(64) Pertanto va modificato il quadro presentato da HALKIN in BHG, in tal senso: l'attuale numerazione 707, 707p, 708, 708f è da mutare in 707, 707p, 707p², 708 in corrispondenza delle *Vitae* rispettivamente di Leonzio, Marco, l'Anonimo e Niceta.

(65) *Cfr. supra* nota 28.

(66) *Cfr. supra* note 38 e 48 e pp. 366-367.

(67) *Cfr. supra* nota 18.

(68) *Cfr. supra* p. 370.

(69) Nella tavola dei valori stabilita da DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 106-10, se il *bios* di Leonzio s'inserisce nella quarta categoria dei « romanzi storici », *qui résultent de la combinaison fantaisiste de quelques éléments réels dans un cadre de pure imagination* e nei quali *l'élément historique est presque toujours réduit à une quantité infinitésimal* (*ibid.*, p. 108), le tre riduzioni posteriori di Niceta, di Marco e dell'Anonimo rientrano nella categoria dei « falsi », in cui *le rédacteur n'ait fait qu'enregistrer une version qui circulait avant lui* (*ibid.*, p. 109).

(70) *Cfr. supra* note 21-25.

(71) Pertanto mi sembra superflua un'edizione critica di questi testi, dei quali ritengo d'avere fornito sufficienti elementi di conoscenza.

OCP 45 (1979) 373-386

Le *Različnie potrebii* di Jakov di Sofia alla luce di un esemplare completo

I libri di Jakov di Sofia

L'attività dello stampatore ed editore bulgaro Jakov di Sofia è menzionata in tutti i cataloghi delle più antiche edizioni a stampa slave — a cominciare da quelli dei bibliofili russi del secolo scorso (¹) fino ai recenti repertori di Badalić e di Schmitz (²) —, in varie « storie del libro » presso gli Slavi meridionali (³), negli studi dedicati alla cultura bulgara nel XVI secolo (⁴) e, infine,

(¹) I. P. SACHAROV, *Russkie drevnie pamjatniki*, SPb 1842, p. 29, Nº 39; IDEM, *Obozrenie slavjano-russkoj bibliografii* I/2, SPb 1849, p. 17, Nº 54; V. UNDOL'SKIJ, *Katalog slavjano-russkich knig cerkovnoj pečati biblioteki A. N. Kasterina*, Moskva 1848, Nº 22; IDEM, *Očerk slavjano-russkoj bibliografii*, Moskva 1871, p. 13, Nº 73; I. KARATAEV, *Chronologičeskaja rospis' slavjanskich knig kirillovskimi bukvami*, 1491-1730, SPb 1861, p. 12, Nº 66; IDEM, *Opisanie slavjano-russkich knig napečatannych kirillovskimi bukvami. Tom I. S 1491 po 1652 g.*, *Sbornik ORJAS IAN* XXXIV, 2, 1883, pp. 178-181, Nº 83.

(²) J. BADALIĆ, *Jugoslavica usque ad annum MDC. Bibliographie der südslavischen Frühdrucke*, Baden Baden 1966², p. 102, Nº 146; W. SCHMITZ, *Südslavischer Buchdruck in Venedig (16. bis 18. Jh.). Untersuchungen und Bibliographie*, Giessen 1977 [*Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas*, 15].

(³) P. ATANASOV, *Načalo na bălgarskoto knigopečatane*, Sofia 1950; D. MEDAKOVIĆ, *Grafika srpskih štampanih knjiga XV-XVII veka*, Beograd 1958, pp. 151-156; L. PLAVŠIĆ, *Srpske štamparije od kraja XV do polovine XIX veka*, Beograd 1959; M. GEORGIEVSKI, *Makedonskata pečatarska dejnost*, Skopje 1972, p. 27 ss.

(⁴) P. DINEKOV, *Sofijski knižovnici prez XVI vek. I Pop Pejo*, Sofia 1939, p. 41; *Istorija na bălgarskata literatura. 1 Starobălgarskata literatura*, Sofia 1963, p. 386. — Purtroppo non abbiamo potuto utilizzare il recente articolo di L. DRAGOLOVA e B. RAJKOV interamente dedicato a Jakov di Sofia (in « Vekove » 1975), perchè la rivista in cui è stato pubblicato non è reperibile nelle biblioteche romane.

in rapporto ad una questione particolare della storia politica e religiosa della Bulgaria del X secolo (la morte a Roma dello car Petar, †969), a cui si fa riferimento in una nota di un libro di Jakov (5). Con tutto ciò, nonostante la sua fama di primo stampatore bulgaro, Jakov di Sofia condivide in gran parte la sorte di altri suoi connazionali, che hanno lavorato come lui in Italia nel corso del XVI secolo, ma la cui attività non sembra aver lasciato altra traccia che in qualche tratto bulgaro (nasali sparse qua e là, qualche forma grammaticale, isolati lessemi, ecc.) dello slavo ecclesiastico di redazione serba delle edizioni veneziane (6). In effetti, tranne i pochi dati anagrafici forniti da lui stesso nei colofoni dei suoi libri (7), nulla sappiamo della sua biografia. Similmente la nostra conoscenza della sua attività tipografica ed editoriale è limitata ad un brevissimo lasso di tempo: i tre o quattro anni a cavallo tra la fine del sesto e l'inizio del settimo decennio del XVI secolo, nei quali si collocano appunto i suoi libri noti. Sugli anni del suo apprendistato, sulla sua attività successiva al 1572 (l'anno dell'ultimo libro noto di Jakov) nessuna notizia è emersa finora né dagli archivi veneziani né dalle altre nostre fonti sulle stamperie slave di Venezia (8). Oltre a ciò si è incerti anche a proposito del numero dei libri (quattro o cinque) da at-

(5) J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia 1925 (ed. fot., Sofia 1970), p. 285; Idem, *Bălgarski starini iz Makedonia*, Sofia 1931² (ed. fot., Sofia 1970), p. 386; E. Georgiev, *Literatura na izostreni borbi v srednovekovna Bălgarija*, Sofia 1966, p. 19.

(6) Già P. J. Šafarik, *Geschichte des serbischen Schrifthums*, Prag 1865, p. 264 aveva segnalato l'occorrenza isolata di ѫ e ѧ nella menea del 1536 di B. Vuković. Sulla presenza di bulgari nelle stamperie slave di Venezia v. S. Novaković, *Stara štampanja za Bugare*, "Rad JAZU » 37, 1876, pp. 29-32.

(7) **Азь Іаковь ѿ предѣлехь македонскихь ѿ мѣста зовомь Софиа Краиковь снь**, così si presenta Iakov nei due Salteri (1569, 1570) e, senza il patronimico, nel *Trebnik* del 1570.

(8) Non è escluso che non si riesca col tempo (col progredire delle ricerche nei ricchissimi archivi di Roma e Venezia) a far luce sulla sorte di Jakov dopo il 1572. Si pensi, per es., al caso di V. Vuković. Come è noto, C. Giannelli (M. Rešetar-C. Giannelli, *Dva dubrovačka jezička spomenika iz XVI vijeka*, Beograd 1938, p. LXI, n. 1) ha trovato, negli archivi Vaticani, notizie su di lui relativamente ad un periodo della sua vita sul quale prima di allora non si sapeva nulla.

tribuirgli. La questione è collegata con l'altra dell'identità dei due tipografi slavi di nome Giacomo (Jakov di Kamena Reka, Jakov de Barom) attivi a Venezia negli stessi anni di Jakov di Sofia. Rešetar e Giannelli hanno definitivamente dimostrato che Jakov de Barom non ha nulla a che vedere con il nostro (9). Per quanto riguarda Jakov di Kamena Reka, che ha edito nel 1566 un *Časoslov* (10), non è invece esclusa la possibilità che si tratti di un diverso e più preciso modo di presentarsi dello stesso Jakov di Sofia (11).

In attesa che la possibilità di identificare Jakov di Kamena Reka con Jakov di Sofia sia confermata o definitivamente esclusa, i libri sicuramente attribuibili a quest'ultimo debbono essere per il momento considerati i seguenti quattro (12): 1-2) *Psaltir s posledovaniem* (1569 e 1570), 3) *Trebnik* (1570), 4) *Različnie potrebii* (1572). Dei primi tre, il cui contenuto è bene indicato dal titolo (si tratta di due dei tanti libri liturgici in uso nella Chiesa bizantino-slava), sono noti diversi esemplari (13). Il quarto costituisce invece una rarità bibliografica: tranne la copia (o le copie (14)) di Leningrado e quella di Belgrado, andata distrutta nell'incendio

(9) L'ipotesi della identità del nostro Jakov, non distinto da Jakov di Kamena Reka, e Jakov de Barom è stata avanzata da M. ROQUES, *Deux livres d'heures du XVIe siècle en cyrillique bosniaque*, « Revue des Etudes slaves » 12, 1932, 1-2, p. 58 s. Cf. M. REŠETAR – C. GIANNELLI, *Dva dubrovačka jezička spomenika...*, pp. XXIV-XXVII, LXI-LXIV.

(10) Cf. W. SCHMITZ, *Südslavischer Buchdruck...*, N° 62, ma aggiungere almeno il seguente esemplare vaticano: R.G. Liturgia V 27.

(11) Così J. IVANOV, *Bălgarski starini...*, p. 106 anche se con un margine di dubbio (« na tova predpoloženie preči otčasti turskoto administrativno delenie v XVI v. ») e B. CONEV, *Jakov Krajkov bălgarski pečatar i knižar ot XVI vek*, « Duchovna kultura » 1, 1920, p. 240.

(12) Cf. la bibliografia citata alle note 1, 2, 3.

(13) Agli esemplari citati da W. SCHMITZ, *Südslavischer Buchdruck...* e dagli altri cataloghi noti, è da aggiungere, per il Salterio del 1569, quello del Pontificio Istituto Orientale: 411-1-5 (J. KRAJCAR, *Early printed books in the Library of the Pontifical Oriental Institute*, OCP 34, 1968, p. 107).

(14) La copia utilizzata da Karataev deve essere quella di M. P. Pogodin (segnalata da Undol'skij) finita verisimilmente, con tutta la biblioteca di questi, alla GPB di Leningrad. Distinta da questa deve essere considerata la copia di Kasterin, pure segnalata da Undol'skij, che non sappiamo dove sia finita.

della Biblioteca Nazionale del 1941 ([15]), negli ultimi anni è stato segnalato solo un frammento di 6 fogli ([16]).

Il ruolo avuto da Jakov nella stampa dei primi tre libri su citati non è chiaro. I colofoni rivelano che egli ha lavorato sotto la direzione di J. Zagurović, ma non sappiamo se questa fosse limitata all'aspetto finanziario dell'impresa o coinvolgesse anche quello più propriamente tipografico. Interamente di Jakov sembra invece essere il quarto libro, che si distacca dai precedenti sia per il contenuto (che non riproduce esattamente, come gli altri, un libro liturgico) che per la forma (caratteri, grafica, formato, ecc.).

Due esemplari completi delle « Različnie potrebii »

Si è già detto che l'ultimo libro di Jakov è raro. Gli unici studiosi che ne hanno parlato per conoscenza diretta sono Karataev, Stojanović e Medaković. Ad essi risalgono una serie di dati sul libro, poi in parte ripetuti da quanti si sono ad essi riferiti: il formato, il numero dei quaternioni, dei fogli e delle righe (mm 105×75, 16 oppure 15 quaternioni, ff. 128 opp. 120, 15 righe per pagina), le segnature tipografiche (numerazione cirillica e romana sul verso dell'ultimo foglio dei quaternioni), tecnica della stampa (caratteri rossi stampati prima di quelli in nero, ecc.). Purtroppo tutt'e tre gli studiosi hanno utilizzato esemplari lacunosi, fatto che ha dato origine a qualche confusione sulla vera natura del libro ([17]) e sul carattere di alcuni pezzi in esso contenuti ([18]) e ha addirittura indotto Stojanović a formulare l'ipotesi — infondata, come si vedrà — dell'esistenza di due edizioni del libro.

([15]) Questo esemplare lacunoso (ff. 99) era di proprietà di Dj. Djordjević prima che passasse alla *Narodna Biblioteka*.

([16]) Questo frammento è nella collezione R. M. Grujić del *Muzej Srpske Pravoslavne Crkve*; cf. D. MEDAKOVIĆ, *Grafika...*, p. 156.

([17]) Così MEDAKOVIĆ (*Grafika...*, p. 156) scrive che il libro di Jakov « sadržinom liči na Zbornike Božidareve ». L'analisi del contenuto delle *Različnie potrebii* mostrerà chiaramente che un tale paragone non sussiste.

([18]) La *Rassegna delle reliquie veneziane* (N. 2 del libro) dimostra quanto è esagerata la caratterizzazione che ne fa Atanasov (*Nača lo...*, p. 58): « J. se projavjava kato originalen pisatel za naroda... i kato prăv pătepisec v našata knižnina ».

La recente inventarizzazione delle antiche stampe slave conservate nelle biblioteche italiane ([19]) ha portato al ritrovamento, insieme a molti altri libri preziosi, di due esemplari completi e in perfetto stato di conservazione delle *Različnie potrebii*. Entrambi gli esemplari sono posseduti dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano ([20]). Sulla base di essi noi qui cercheremo di avviare un primo esame del libro di Jakov, descrivendone accuratamente il contenuto e accennando a quei numerosi temi (struttura del libro, storia liturgica, eortologia, lingua, ecc.) che uno studio esaustivo del libro necessariamente dovrà affrontare nella collaborazione di diversi specialisti.

Diciamo subito che dall'autopsia dei due esemplari suddetti riesce ampiamente confermata l'analisi grafica di Medaković. Va solo segnalata l'esistenza di una illustrazione in testa al f. 1, non nota al Medaković perché tutt'e tre gli esemplari di cui egli aveva notizia erano acefali. In essa è raffigurato s. Simeone stilita con il tipico *kukulion*, appollaiato sulla colonna secondo la tradizionale iconografia ortodossa. L'immagine si discosta solo per alcuni particolari (l'epigrafe, il cespuglio alla sinistra del santo) da quella che figura nella menea del 1536 di B. Vuković ([21]). È possibile, inoltre, precisare la funzione dei due tipi di frontone che ricorrono nel libro: ripresi, come giustamente ha notato Medaković, dalle cornici delle illustrazioni dei libri dei Vuković, essi sono utilizzati da Jakov per separare i vari elementi che compongono il suo libro ([22]). Occorre infine accennare, se pure questo è un

([19]) Questo lavoro, realizzato da J. Krajcar e me, fa parte di un'impresa più vasta: un « Catalogo generale delle antiche stampe slave nelle Biblioteche dei paesi non slavi ». I dati raccolti saranno pubblicati in *Polata knigopis'naja*. An information Bulletin devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts and Literatures.

([20]) M. Capaldo, *Antiche stampe slave della Biblioteca Ambrosiana*, di prossima pubblicazione. Le segnature dei due esemplari sono S.Q.V. I.15 e S.Q.V.I.41. Quest'ultimo è foliato da una mano recente. Nelle citazioni dal libro noi ci serviremo di questa foliazione, anche se la pratica (a dire il vero parecchio scomoda!) è di citare i quaternioni e, in essi, i fogli con numerazione periodica (da 1 a 8).

([21]) D. Medaković, *Grafika*..., tav. XXXVIII.

([22]) Il primo ricorre in testa ai NN. 2,3,4,5,6a-6e,7,9,11,12,14,15, 18,19,20,22; l'altro, più raro (in testa al secondo e al terzo elemento del N. 5 e ai NN. 7, 10, 16, 21), sembra avere una funzione diversa, secondaria rispetto al primo.

tratto che caratterizza la grafica delle *Različnie potrebii*, al fenomeno frequente delle parole mozzate in modi inconsueti (per lo più in fine di rigo e soprattutto nel calendario): **с҃тго Иларишна вѣли**[**каго**] (f. 3v), **с҃тго а҃пла Павла исъ**[**повѣдника**] (f. 4v), **с҃тго Григорїа чюдо**[**творца**] (f. 5v), **с҃тго Сѵмешна б҃гапри**[**мца**] (f. 10r), ecc.

Ma a parte questi dettagli riguardanti l'aspetto grafico del libro, ciò che più conta per noi qui — nel riproporre all'attenzione degli studiosi l'ultimo libro di Jakov di Sofia — è fornire una descrizione completa del suo contenuto ed accennare ad alcuni fatti in cui chiaramente si manifesta la provenienza « bulgara » di Jakov.

Il contenuto delle « Različnie potrebii »

Su di un fondo di tradizionali testi liturgici (tropari, canoni, salmi, ecc.) e del loro abituale corteggio (calendario, tavola pasquale, ecc.) spicca, nelle descrizioni di Karataev e Stojanović, una serie di letture del genere che ricorre spesso in quel tipico prodotto del Medioevo slavo-ortodosso che sono le « antologie edificanti ». Questo fatto, insieme alla suggestione del titolo, ricavato dal colophon (f. 128v) firmato da Jakov, ha indotto gli studiosi a considerare le *Različnie potrebii* come uno *sbornik*. Non risultando però dalle descrizioni di Karataev e Stojanović il rapporto quantitativo tra i passi liturgici e le *letture* d'altro genere, né la natura effettiva di queste ultime, il carattere complessivo e la destinazione del libro continuano ad essere a tutt'oggi indefiniti.

Nella descrizione che segue noi ci siamo soprattutto preoccupati di identificare i singoli testi ricorrenti nel libro e, con ciò, di far ben risaltare la sua struttura. A questo scopo è in genere sufficiente, per i passi liturgici, segnalare gli incipit. Gli altri testi, che sono — tranne alcuni (NN. 14-17 della descrizione) — rarissimi, potrebbero essere utilmente editi a parte.

(1) [ff. 1-20r *Calendario liturgico da settembre ad agosto*]

A parte qualche piccolo errore o confusione, dipende interamente dal tipico di Gerusalemme affermatosi, come è noto, nei Balcani a partire dal secolo XIII.

Interessanti sono alcune localizzazioni « balcaniche » del culto di certi santi: **с҃тыхъ м͡оучникъ Сергїе и Бакха иже въ Боснехъ** (7.X), **стыхъ врачевъ Козма и Дамıанъ .в҃. брата по пльти иже въ Мелинце въ єдинемь**

селѣ (1.XI), прѣставленїе стыхь врачевь Козма и Дамıань иже вь Мелнице вь единомь селѣ .в҃. врата (1.VII), стго ѿца нашего Ісакıа иже вь Далмаце (30.V), прѣподовнаго Исакıа иже вь Далмацехь (3.VIII), стго прѡрока Ісаїа иже вь горѣ Ѡсоговцеи (9.V), стыхь .м҃е. миникь иже вь доунавскои рекїи вь Никополи градѣ (10.VII).

Vanno, inoltre, segnalati i seguenti santi slavi: стго Иωана рилскаго (19.X), стго Арсенїа епкпа оучителıа срьпьскаго (28.X), стго миника вь црехь Стефана иже вь Дечанехь (11.XI), стго ѿца иашего Сави архиепкпа срьпскаго (14.I), стго Сүмеωна срьпьскаго новаго мүроточца (13.II), стго Күрила философа оучителıа вльгарскаго (14.II), прѣнесенїе мощемь стие мтере наше Петки (26.VII), прѣподовнаго ѿца нашего Іωакума иже вь горїи Ѡсовсцеи (sic!) постивь се (16.VIII).

(2) ff. 20v-23v *Rassegna delle reliquie conservate a Venezia*

Da notare è la data che ricorre in fondo alla *Rassegna*: Venezia 1572, cioè l'anno della pubblicazione del libro. Questa *Rassegna* è stata edita dal Vitković [23] sulla base di un manoscritto serbo del XVII-XVIII sec. (BEOGRAD, *Arhiv SANU*, N. 112), che sembra dipendere dal libro di Jakov (anche qui c'è la data: Venezia 1572!).

(3) ff. 24r-36v Славн и кадавасїе стимь вьсемь празникомь, вьсегодищние сьбранїе .в҃ı. мсци

È una raccolta di 24 tropari, scelti dall'ufficiatura di altrettante festività dell'anno liturgico. Si tratta di tropari cantati durante l'*ufficio dell'aurora* (l'*orthros*), dopo i cosiddetti *salmi di lode* (gli ultimi tre del Salterio) e prima della dossologia:

1. Днсь иже на разоүмнихь	(8.IX)
2. Весело днсь цркви бжїа	(14.IX)
3. Весели се ω гн градѣ	(26.X)
4. Сьрадүите се сь нами	(8.XI)
5. По рождьствѣ твоıемь	(21.XI)
6. Чл҃че бжїи и вѣрни рабе	(6.XII)
7. Вльсвїи персидьски	(25.XII)
8. Бгь слово пльтїю ıави се	(6.I)
9. Хва ıерарха вьспоıемь	(18.I)
10. Бωинство даровакїемь	(17.II)
11. Прѡрочьскымь гласомь	(9.III)
12. Великїи воевода	(25.III)

[23] G. VITKOVIĆ, *Prošlost, ustanova i spomenici ugarskih kraljevih Šajkaša*, « Glasnik srpskog učenog društva » 67, 1887, pp. 359-360.

13. Прѣжде шести днь пасхи (*Dom. Palm.*)
14. Дьнешнїи таино вѣлики Моѵси (*Sabb. Sanct.*)
15. Великаго цра воине Геѡргїе (23.IV)
16. Вышнѣго Ісроусалима граждане (29.VI)
17. Трылѣтное ѡтроче (15.VII)
18. Вь градѣ ба нашего (17.VII)
19. На ѡгньнеи колѣсници (20.VII)
20. Поеть Хс Петра (*Transfig.*)
21. На весьмрьтное тїи оусепенїе (15.VIII)
22. Ги таинство иже ѿ вѣка (*Ascens.*)
23. Ги егда дхь сти свои (*Pentecost.*)
24. Прѣславена еси вце дво

(4) ff. 36v-38v Послѣдованїе сїе рѣхомь Херовикамь

Questa piccola serie è costituita dagli inni che si cantano, durante la celebrazione eucaristica, alla *Grande Entrata*: l'*inno cherubico* (in greco, translitterato in caratteri cirillici: И дай Херовимїи) nella liturgia di G. Crisostomo, e i tropari che lo sostituiscono rispettivamente nella liturgia dei presantificati (Нн сил̈и нбснїе) e in quella di S. Basilio, il Sabato Santo (Да оумльчить вьсакаа пльть). Seguono, per i sette giorni della settimana, i *canti della comunione* (*koinonika*).

(5) ff. 38v-53v Начело кадавасїамь

Sono le *katavasie* « secondo il tipico » (*po ustavu*; cf. il *Typ.*, *cap.* 19):
1. ѡтврьзоу оуста моꙗ (22.IX-20.XI, ecc.)
2. Крста начьртавь Моѵси (1.VIII-*Transfig.*; 24.VIII-1.IX, etc.)
3. Хс раждает се славите (21.XI-31.XII)
4. Вьскрьсенїа днь

(6) [ff. 53v-77v Časoslov]

Si tratta di un piccolo estratto o piuttosto di 5 frammenti: a-b) due sequenze di tropari, quelli dell'*ufficio delle ore* della domenica di Pasqua e della settimana successiva e quelli che si cantano all'*orhtros*, di domenica, dopo il salmo 118 (che comincia блажени непорочнїи); e, dall'*ordinario del tempo*, c) l'*ufficio di terza e sesta*, d) l'*ufficio dei tipici* (« obednica », « posledovanie izobrazyteľnych »), e) l'*ufficio della trapeza* (insieme alla *panagia*). Ecco i sottotitoli con cui i suddetti cinque frammenti sono introdotti da Jakov:

a) Починꙗемь часовѣ на вьскрьсенїе (ff. 53v-55v)
b) Сїи тропари поют се вь нелю на оутрьни по непорочнахь (56r-57v)
c) Начело часовомь (57v-68v)
d) Начело ѡбѣдници (69r-73v)
e) Идоуще на трапезоу(73v-77v)

(7) ff. 77v-81r *Tre risposte di Geremia a Osia sul giudizio universale*

(8) ff. 81r-85r *Slovo di Gregorio il taumaturgo sui re magi*

(9) ff. 85r-87r *Dalla vita di Giovanni Battista*
(10) ff. 87r-88r *Sull'apostolo Luca*
(11) ff. 88r-89r *Sui quattro fiumi*

Ad una prima ricerca, nessuna delle letture (7)-(11) è risultata essere stata edita (sulla base beninteso di altri testimoni slavi, manoscritti o a stampa). In attesa di chiarire, noi stessi o altri, la storia letteraria di ciascuna di esse, sarebbe opportuno farne un'edizione a parte.

(12) ff. 89r-96v **Тропари въскрьсни**

È un estratto dall'*Octoecho*, abitualmente ricorrente nel *Časoslov*. Si tratta dei « tropari del giorno » domenicali, tre (*apolytikion*, *theotokion*, *hypakoi*) per ciascuno degli otto toni.

(13) f. 96v *Slovo di s. Gregorio sui 30 denari di Giuda*
(14) ff. 97r-103r « *Domande e risposte* » *di s. Gregorio*

Questa piccola collezione di 33 *domande e risposte*, per lo più di argomento veterotestamentario, non è identica a nessuna delle molte collezioni simili note [24].

(15) ff. 103r-104r *I 72 nomi del Signore*
(16) ff. 104r-105r *I 72 nomi di Maria*

Si tratta di due preghiere « apocrife » che hanno avuto una grande fortuna in area slava (tra gli ortodossi, ma anche tra i cattolici della Bulgaria), come dimostra la ricca tradizione manoscritta [25] e, per gli Slavi balcanici, la loro presenza nei libri dei Vuković (Venezia 1520, 1536, 1547) e nell'*Abagar* di Filip Stanislavov [26].

(17) f. 105v *I nomi degli angeli e degli arcangeli*
(18) ff. 105v-112v *La dormizione della Madonna vista da s. Gregorio il taumaturgo*

Questo racconto è stato edito da Novaković due volte: dapprima sulla base dello stesso manoscritto serbo da cui Vitković ha edito la *Rassegna delle reliquie veneziane* (N. 2) [27], e poi nella versione legger-

(24) Cf. R. Nachtigall, *Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogenannte « Beseda trech svjatitelej » (Gespräch dreier Heiligen)*, *Archiv für slavische Philologie* XXIII, 1901, 1-95; XXIV, 1902, 321-409, e la bibliografia citata da Dj. Trifunović, *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*, Beograd 1974, p. 228 ss.

(25) Cf. A. I. Jacimirskij, *K istorii ložnych molitv v južno-slavjanskoj pis'mennosti*, *Izvestija ORJAS IAN* 18, 1913, 3, pp. 1-22.

(26) Cf. K. Kuz'minskij, *O sbornike molitv, izvestnom pod nazvaniem « Abagar ». Bibliografičeskaja zametka i tekst*, *Drevnosti. Trudy Slavjanskoj Komissii IAO* IV,1, 1907, p. 309.

(27) S. Novaković, *Primeri književnosti i jezika staroga i sprskoslovenskoga jezika*, Beograd 1904³, 502-504.

mente più breve e soprattutto linguisticamente ammodernata di un manoscritto serbo del XIX sec. ([28]). Oltre al manoscritto più antico (per cui cf. quanto abbiamo detto a proposito del N. 2), anche quello del secolo scorso sembra derivare dalle *Različnie potrebii*, a giudicare almeno dal fatto che la lettura in questione è seguita dalla nota di Jakov sullo car Pietro (cf. N. 19).

(19) f. 112ᵛ *Nota di Jakov di Sofia sullo car Pietro*

(20) f. 113 *Tavola pasquale*

È calcolata la ricorrenza della Pasqua per un periodo di oltre 200 anni: dal 1572, anno della pubblicazione del libro, al 1787.

(21) ff. 114ʳ-128ʳ **Послѣдованїе и ѕнаменіе рождьства хрїнстова**

Per ciascuna delle possibili ricorrenze della Pasqua (dal 22.III al 25.IV) sono calcolate le date (e i giorni della settimana) di altre festività, fisse e mobili, dell'anno liturgico.

(22) f. 128 *Colophon*

Non è qui possibile entrare nel dettaglio della struttura del libro. Notiamo solamente che i suoi tre quarti (NN. 1,3-6,12,20-21) rappresentano un *časoslov* sui generis sia per quanto riguarda la scelta che per la disposizione del materiale (sia l'una che l'altra pongono problemi che noi contiamo di affrontare altrove). La funzione delle altre letture (NN. 2,7-11,13-18) non è ben chiara. Possiamo solo dire che il N. 2 sembra essere un'appendice (di cui peraltro non si sa se sia una semplice traduzione o una compilazione di Jakov) del menologio con cui si apre il libro e che i NN. 7-11 potrebbero essere delle letture per la *trapeza*, il cui ufficio conclude la parte precedente (cf. N. 6e).

La questione delle due edizioni

Abbiamo già visto che l'esemplare descritto da Stojanović era lacunoso, come pure quello di cui si è servito Karataev. L'ultimo foglio (f. 99) dell'esemplare di Djurdjević, utilizzato da Stojanović, era il settimo foglio del 15° quaternione, e cioè il f. 119 del libro: Stojanović suppose che il f. 120, mancante, fosse l'ultimo (quello con il colophon) del libro. In questo modo, l'esem-

([28]) S. Novaković, *Apokrifski zbornik našega vijeka*, *Starine* 18, 1886, pp. 176-179. Su quest'apocrifo cf. anche C. Vranska, *Apokrifite za bogorodica i bălgarskata narodna pesen*, *Sbornik na Bălgarskata Akademija na naukite* 34, 1940, p. 56.

plare da lui studiato, composto di 15 quaternioni, si opponeva a quello di Karataev (di 16 quaternioni). A parte il numero dei fogli, la differenza tra i due esemplari sarebbe consistita in ciò, che il primo presenterebbe, nel mezzo, una serie di testi (NN. 6,7 della nostra descrizione) mancante nel secondo e questo una *Tavola pasquale*, prima del colophon, mancante nel primo: « svi gore pomenuti članci [NN. 6,7 della nostra descrizione, J.J.], kojih u Petr. primerku [= di Karataev, J.J.] nema, jamačno su uneseni na račun izostavljene pashalije i još je jedan kvaternion uštedjen » ([29]). In altri termini, Stojanović avanza l'ipotesi dell'esistenza di due edizioni del libro di Jakov di Sofia: quella più antica, costituita da 16 quaternioni (ff. 128), sarebbe testimoniata dall'esemplare di Karataev e quella più recente, di 15 quaternioni (ff. 120), da quello utilizzato da lui stesso.

L'ipotesi di Stojanović è fondata sulle seguenti due presupposizioni: 1) che Karataev non registri nessuno dei titoli in rosso che sono ai ff. 54-81 del libro non per lacuna di fogli nel suo esemplare (che sarebbe stata segnalata dal Karataev, il quale invece dice solamente: « neskol'ko listov utrateno »), ma semplicemente perché tutta questa parte non era stata stampata da Jakov; 2) che le concordanze di tutta una serie di festività con quella di Pasqua, calcolate per tutte le possibili date di quest'ultima, s'interrompano bruscamente a metà (ff. 114^r-119^v: 22.III-5.IV).

Che la seconda supposizione di Stojanović sia del tutto arbitraria è provato, se ce ne fosse bisogno, dagli esemplari completi ambrosiani. Essi presentano, infatti, ai ff. 120-128 il resto delle concordanze (per le date di Pasqua dal 6.IV al 25.IV). E per quanto riguarda la prima, il fatto che Karataev abbia passato sotto silenzio i titoli dei ff. 54-81 si spiega bene supponendo che egli aveva stabilito (e senza troppe difficoltà, trattandosi di un testo ben noto) che i ff. 35^v-77^v costituiscono un tutt'uno e che i titoli in rosso in essi ricorrenti sono in realtà dei *sottotitoli*, ch'egli non riteneva, come tali, di dover segnalare.

In conclusione, non c'è nessun elemento, negli esemplari noti delle *Različnie potrebii*, che autorizzi a postulare l'esistenza di due loro edizioni da parte di Jakov.

([29]) Lj. Stojanović, *Nov primerak stare štampane srpske knjige iz mletačke štamparije od 1572 g.*, *Južnoslovenski filolog* 8, 1928-29, p. 149.

Prospettiva slavo-balcanica e bulgara delle « Različnie potrebii »

Della destinazione del libro parla in generale lo stesso Jakov quando, nel colophon, avverte d'aver in esso messo ραζьличнїε потρѣвїи на вьсако врѣме и оугодна вытїи вьсакомоу ч҃лкоу кь трѣвованїю Più precise indicazioni Jakov non dà. Possiamo solo supporre che i suoi acquirenti dovevano essere rappresentati dal clero e soprattutto monaci e che, più in generale, anche le *Različnie potrebii*, come gli altri libri (di Jakov o di Zagurović che dir si vogliano), siano state distribuite dal libraio di Skopje Kara Trifun (30). A tal proposito non ci sbaglieremo di molto se supporremo che il libro di Jakov era soprattutto destinato alle regioni su cui si estendeva la giurisdizione del rinnovato (1557) Patriarcato di Peć, di cui — come si sa — facevano parte, oltre alle terre serbe, anche alcune eparchie della Bulgaria occidentale.

L'ampio orizzonte slavo-balcanico e ortodosso entro il quale sono state pensate le *Različnie potrebii* ha avuto modo di riflettersi in alcuni dettagli, minimi ma significativi, del libro stesso. Così, nel titolo della *Rassegna delle reliquie veneziane* si precisa che queste provengono — oltre che da Gerusalemme, Costantinopoli, ecc. — anche dalle terre serbe e bulgare: ини ѡ срп-скиε и бльгаскиε (sic!) ζεмли, dove la consapevolezza della loro diversità è chiaramente subordinata ad una superiore coscienza unitaria. E ancora, se è un fatto banale la presenza, nel calendario d'apertura, di un gruppo di santi slavo-balcanici, è importante la circostanza che si tratta, con una proporzione tanto significativa quanto rara, di quattro santi serbi (Simeone, Sava, Stefano di Dečani, Arsenio) e di quattro bulgari (Cirillo, Giovanni di Rila, Petka di Tărnovo, Gioacchino di Ossogovo).

Significative nello stesso senso sono anche le localizzazioni balcaniche del culto di alcuni santi: Sergio e Bacco, Cosma e Damiano, ecc. Il caso di Isacio « in Dalmazia » e quello dei 45 martiri di Nicopoli « sul Danubio » non sembrano avere altro fondamento che l'omonimia dei due toponimi balcanici rispettivamente con il monastero di Costantinopoli fondato da Isacio (mon.

(30) M. Drinov, *Jakov Trajkov ot Sofija i Kara Trifun ot Skopje*, in *Jubileen Sbornik na Slavjanska Beseda 1880-1895*, Sofia 1895, pp. 29-35 (e successivamente in M. Drinov, *Săčinenija* II, Sofia 1911, pp. 492-501).

di Dalmazio) e con la città di Nicopoli in Armenia. Al contrario, molto noto e diffuso è il culto di Sergio e Bacco sulla fascia costiera dell'Adriatico orientale e verso l'interno (31). Più interessanti sono le altre due indicazioni, quella di Isaia « ad Ossogovo » e quella di Cosma e Damiano « presso Melnik ». Della prima non siamo riusciti a trovare altre testimonianze. La notizia, invece, di un culto particolare di Cosma e Damiano presso Melnik, per quanto non confermato da fonti dirette esplicite, s'accorda bene con quanto sappiamo della storia antica e dell'antica denominazione (Sveti vrač) dell'ordierna Sandanski (32) più importante, nell'antichità e nell'alto Medioevo, della vicina Melnik ma ridotta, nel XVI s., a piccolo villaggio della nahiya di Melnik.

La notizia sul culto dei santi anargiri a Sveti vrač presso Melnik (notizia che ha certamente un fondamento reale) — non essendo questo altrimenti noto e presupponendo, nel compilatore del calendario (che nel nostro caso può ben essere lo stesso editore) una conoscenza diretta di esso — si risolve in una efficace illuminazione del retroterra culturale di Jakov.

Non è questa l'unica testimonianza del fatto che Jakov, da anni trapiantato a Venezia e pur sempre memore degli usi e delle tradizioni della sua terra, componendo le sue *Različnie potrebii*, si sia ricordato della Bulgaria.

La nota al f. 112v (N. 19 della nostra descrizione) è stata più volte utilizzata dagli studiosi per la notizia sullo car Petăr (sua morte a Roma, sua attività letteraria) in essa contenuta. Contrariamente all'opinione comune, secondo cui essa si riferisce al racconto precedente (N. 18 *La dormizione della Madonna*), noi non escludiamo che introduca, invece, il N. seguente e cioè la *Tavola pasquale*. E ciò perché in un *Trebnik* manoscritto, visto a Kalofer da Petko Slavejkov, si leggeva sulla Tavola pasquale che era in fondo al manoscritto: **Сеꙗ пасхалїꙗ състави царь Петъръ Ѹмьрьıи въ Римъ** (33). Ma per noi qui è importante non tanto

(31) M. Spremić, *Sveti Srdj pod mletačkom vlašću, Zbornik Filozofskog Fakulteta.* Beogradski Univerzitet, VII, 1, 1963, p. 295 ss. e la bibliografia ivi citata.

(32) Cf. Z. Pljakov, *Die Stadt Sandanski und das Gebiet von Melnik und Sandanski im Mittelalter, Byzantinobulgarica* IV, 1973, pp. 174-201.

(33) B. St. Angelov, *Iz starata bălgarska, ruska i srăbska knižnina,* Sofia 1958, p. 55.

il riferimento in sé allo car Pietro (essendo egli citato — come *Petăr černorizec* – già dal Vuković e, frequentemente, in area slavo-orientale, senza quindi che sia in gioco del patriottismo bulgaro), quanto piuttosto l'orgoglioso sentimento della propria proposta di un testo antico (ѡбрѣтохь азь), l'insistenza sulla regalità e sulla bulgaricità di Pietro (Петра цр҃а бльгаскаго), in contrapposizione, forse non inconsapevole, con l'abituale designazione di *černorizec*, e infine il paragone implicito tra le due grandi capitali: велики Прѣславꙿ – вѣлики Римꙿ.

Università di Roma Janja JERKOV CAPALDO

OCP 45 (1979) 387-396

Bemerkungen zu vier melkitischen Patriarchen des 14. Jahrhunderts

Die Geschichte der melkitischen Patriarchate Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem weist gerade in den letzten Jahrhunderten des Byzantinischen Staates viele noch ungeklärte Probleme, besonders auch in chronologischer Hinsicht, auf (1). Ihre Lösung ist nicht nur von Interesse für die innere Entwicklung dieser Patriarchate inmitten einer islamischen Umgebung, sondern auch für die Beziehungen zum Byzantinischen Reich und zum römischen Papsttum, fungierten sie doch auch als Vermittler zwischen den Mamluken und den Staaten der christlichen Welt. Freilich berichten byzantinische Autoren nur selten über Verhältnisse in den östlichen Patriarchaten und die mamlukischen Quellen sind unter diesem Gesichtspunkt, soweit ich sehe, fast vollends unbeachtet geblieben.

Auch der vorliegende kleine Beitrag kann diese Lücke in keiner Weise ausfüllen. Er stellt eher zufällige *Lesefrüchte* dar, die sich bei der Bearbeitung verschiedener Themen aus der Geschichte des 14. Jahrhunderts ergaben (2).

(1) Grundlage aller Angaben in der Literatur sind die Tabellen bei V. Grumel, *La chronologie*. Paris 1958, 442-455 mit den jeweils dort genannten Einzeluntersuchungen. Zu der Bibliographie Grumels sollte man Paul Zaïm, *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, Texte arabe et tr. française par Basile Radu, PO XXII, 1-200, berücksichtigen, besonders für die Verlegung des Sitzes von Antiochien nach Damaskus und für den Anfang des Patriarchats Michaels I. (*ibid.* SS. 24-29). Unter einem speziellen Aspekt sind die orientalischen Patriarchate behandelt bei W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg 1963.

(2) Ich verweise im besonderen auf meinen Aufsatz *Byzanz und die Mamluken in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in *Der Islam* 56 (1979) 296-304.

1. Gregorios III. von Alexandreia

V. Grumel, der die am meisten benutzte Patriarchenliste zusammengestellt hat (3), gibt als Daten der Regierungszeit "1354(?)-1366(?)" an. Während das Enddatum wenigstens als *terminus post quem non* zutreffen kann (4), ist der Beginn der Amtszeit mit Sicherheit um einige Jahre vorzuverlegen. Dies ergibt sich aus einem Bericht bei Nikephoros Gregoras, der hier in der Übersetzung folgt (5):

Als der Palaiologe [Johannes V.] all das gehört hatte, war er verwirrt, und alle Hoffnung auf Rettung schwand ihm... und er verfiel aus Kummer in eine Krankheit. Als er sich nach einem Monat davon erholt hatte, begab er sich zur Küstenstadt Ainos. Dort blieb er kurz und segelte dann übers Meer nach Lemnos, in der Absicht, dabei mit dem Patriarchen von Alexandreia zusammenzutreffen, der vor kurzem seinerseits zum Athos gesegelt war. Man sagt, daß auch dieser Gregorios hieß, gleichnamig mit jenem, der früher in vortrefflicher Weise die Alexandrinische Gemeinde führte und mit dem ich (6) mich freundschaftlich unterhalten hatte, als ich von der Heimat weg war und in Ägypten und Arabien weilte, wie ich früher berichtete (7).

Als jener [Gregor II.] nach einer gewissen Zeit gestorben war, kam dieser als Nachfolger auf den Thron, wurde jetzt aber vom

(3) Grumel, *Chronologie* 443-444.

(4) Im Mai 1367 richten die Patriarchen Philotheos (Konstantinopel), Niphon (Alexandreia) und Lazaros (Jerusalem) ein Schreiben an Papst Urban V.; siehe J. Darrouzès, *Les regestes du Patriarcat de Constantinople* I,5. Paris 1977, Nr. 2526. Niphon war wohl, ebenso wie Lazaros, unter dem Eindruck der christenfeindlichen Maßnahmen des Sultans Šaʿbān (nach Okt. 1365), von denen unten S. 391 die Rede ist, nach Konstantinopel gekommen.

(5) Nikephoros Gregoras, *Historia Romaïke*, PG 149, col. 157-160 = III 182,4-184,6 (Bonn).

(6) Hier spricht nicht der Geschichtsschreiber Gregoras, sondern sein Informant, ein gewisser Agathangelos, der uns, wegen des vermutlichen Pseudonyms, unbekannt ist und der Gregoras während seiner Haft im Chora-Kloster Mitteilungen von draußen zukommen ließ.

(7) Agathangelos weilte zwischen 1331 und 1351 in verschiedenen Gebieten des Vorderen Orients (jedoch nicht in Arabien!). Der "Reisebericht" findet sich bei Gregoras, PG 148, Sp. 1444-1450 und 149, Sp. 10-40 = III 9,15-52,22 (Bonn).

Herrscher Ägyptens und ganz Arabiens geschickt, dem Kaiser der Romaier eine Gesandtschaft zu bringen. Nach seiner Abfahrt von dort hörte er, daß der Staat der Romaier in Unordnung sei und es eine Rebellion wegen des Herrschaftsanspruches gebe, und beschloß daher, seine Fahrt zu verzögern, bis er klarer sehe, welchem der beiden kämpfenden Kaiser die Herrschaft mit Sicherheit zustehe, damit das Ziel der Gesandtschaft nicht unsicher und nichtig werde. Aus Ägypten (kommend) wandte er sich zunächst nach Zypern, dann segelte er von dort nach Kreta und verweilte die meiste Zeit auf diesen beiden Inseln, da der Streit um die Herrschaft bei den Romaiern immer noch nicht zu Ende war.

Als er schon den Aufenthalt zu Wasser satt hatte, schien es ihm zweier Gründe wegen besser, den Grenzen der Romaier näher zu sein: einmal, damit er aus der Nähe den wahren Grund der Dinge besser erfahren könne, zum andern, damit er bei Ende der Auseinandersetzung, wenn der eine von beiden Kaisern ungestört an der Herrschaft ist, sogleich schnellstens die Gesandtschaft zu Ende führe. Als nun der Sommer des letzen Jahres [1352] zu Ende war, fuhr er von Kreta ab und kam mit vollen Segeln zum Athos, so daß er, sagt man, mitten zwischen den beiden Reichen, den Serben und den Romaiern, war.

Als der Palaiologenkaiser überall auf den Inseln und dem Festland und, wo in Dörfern und Städten unter fremden Stämmen Romaier verstreut sind, nur seinen Namen und zum wenigsten den des Kantakuzenos bei den öffentlichen heiligen Handlungen nennen hörte [d.h.: in der Meßliturgie, wo der Name des Kaisers genannt wird] ... war er bestrebt, auch mit diesem Mann [Gregorios] zu sprechen und ihn zu fragen, was die Gesandtschaft wolle und zudem, was diesen Ereignissen folgen solle. Ich [d.h. Agathangelos] habe gehört, daß er deshalb am Athos vorbeizusegeln und auf diesem Umweg [zur Insel Lemnos] den Mann zu treffen beabsichtige.

Die zeitliche Festlegung des Berichtes ist verhältnismäßig sicher möglich wegen der Anspielungen auf die Auseinandersetzungen zwischen Johannes V. Palaiologos und Johannes VI. Kantakuzenos. Sie begannen im Mai 1352 und endeten im November 1354 mit dem Sieg der Palaiologen ([8]).

([8]) Zur Chronologie des Beginnes siehe P. SCHREINER, *La Chronique*

Wie aus dem zweiten Abschnitt des übersetzten Berichtes hervorgeht, war in Alexandreia von den Thronwirren noch nichts bekannt, als der Patriarch seine Stadt verließ; er erfuhr davon wohl erst auf Zypern. Sicherlich war er nicht vor Juni/Juli (1352) aus dem Mamlukenreich abgereist. Im ersten Abschnitt wird nun deutlich zwischen Vorgänger und Nachfolger im Patriarchenamt, die beide denselben Namen trugen, unterschieden. Mit dem Vorgänger, Gregorios II., war Agathangelos, der Gewährsmann des Gregoras, persönlich zusammengetroffen, ohne daß sich der Zeitpunkt genau ausmachen läßt ([9]). Wesentlich in unserem Zusammenhang ist, daß Gregorios III. noch vor Sommer 1352 Patriarch geworden war.

Der Grund der Gesandtschaft ist uns aus keinerlei Quellen bekannt und sie wurde, wegen der langen inneren Auseinandersetzungen in Byzanz, auch nicht zu Ende geführt. Am 22. August 1351 war im Mamlukenreich Malik Salāḥ al-Dīn an die Regierung gekommen und setzte mit der Gesandtschaft das von seinem Vorgänger Malik Nāṣir Ḥasan begonnene Gespräch mit Byzanz fort ([10]). Dem übersetzten Bericht zufolge hatte sich Gregorios gegen Ende des Sommers 1352 zum Athos begeben. Dort wollte ihn Johannes Palaiologos treffen. Ob die Begegnung, an der dem Palaiologen zur Stärkung seiner Autorität gelegen sein mußte, zustandekam, erfahren wir nicht. Wenn überhaupt, so hat sie Februar/März 1353 stattgefunden, da Gregoras in einem der folgenden Kapitel vom Angriff Johannes' V. auf Konstantinopel (17. März) berichtet ([11]). Ob das Scheitern der Gesandtschaft mit

---

Brève de 1352, in *OCP* 34 (1968) 61 u.A. 1; zum Endpunkt, dem Eindringen des jungen Kaisers in der Hauptstadt siehe A. FAILLER, *Nouvelle note sur la chronologie du règne de Jean Cantacuzène*, in REByz 34 (1976) 119-124.

([9]) GREGORAS, PG 149, 13 B = III 22,18-21. Da Gregoras zusammen mit dem Vorgänger des Patriarchen Lazaros von Jerusalem (ab 1341) genannt ist, könnte dieses Gespräch noch vor 1341 stattgefunden haben.

([10]) Dazu M. CANARD, *Une lettre du Sultan Malik Nāṣir Ḥasan à Jean VI Cantacuzène*, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la faculté des Lettres d'Alger* 3 (1937) 27-52, wieder abgedruckt in DERS., *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*. London 1973.

([11]) GREGORAS, PG 149, Sp. 162 D – 164 B = III 187,19-189,2 (Bonn).

Schuld trug an einer erneuten Christenverfolgung im Mamlukenreich (1354), muß offen bleiben [12].

2. Michael I. von Antiocheia

Für Michael vermerkt Grumel als Beginn seines Patriarchates das Jahr 1368 [13]. Ein russischer Bericht spricht jedoch dafür, daß Michael bereits Ende 1365 Patriarch war [14]. Er ist dort als Opfer einer Verfolgung der Christen im Lande genannt, die eine Antwort auf die Eroberung Alexandreias durch Peter I. von Lusignan (9.-10. Oktober 1365) darstellt. Mit diesem verhängnisvollen "Kreuzzug" steht auch die diplomatische Tätigkeit des Patriarchen in Verbindung, von der ein mamlukischer Historiker berichtet [15]: "Und zu mir [dem Geschichtsschreiber] kam am Dienstag, dem 9. Šawwāl [767 = 19. Juni 1366] der Patriarch Bašāra, mit dem Beinamen Mīḫā'īl, und er erzählte mir, daß die Erzbischöfe Syriens ihm gehuldigt hatten, unter der Bedingung, daß sie ihn zum Patriarchen von Damaskus gemacht hatten anstatt zum Patriarchen von Antiocheia. Da sagte ich [der Geschichtsschreiber], daß dies eine neuartige Sache in seiner Religion sei, denn es gibt ja nur vier Patriarchate [Konstantinopel, Antiocheia, Alexandreia, Jerusalem]. Nun entschuldigte er sich, daß er ja in Wahrheit aus Antiocheia sei, doch war ihm der Aufenthalt im ehrenwerten Damaskus erlaubt worden. Denn der Statthalter von Damaskus hatte ihm zu schreiben befohlen an Peter von Zypern wegen der Christen in Syrien, was diese wegen seines

(12) Diese erneute Verfolgung erwähnt Gregoras PG 149,210 AB = III 240,8-23, kurz bevor er seine Klosterhaft im November 1354 verlassen kann. Vgl. auch G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Bd. 4. Nachdr. Osnabrück 1967, 498-499.

(13) Grumel, *op. cit.*, S. 448.

(14) Dieser Bericht über die Eroberung Alexandreias durch Peter von Lusignan (9. Okt. 1365) und seine Folgen findet sich in vielen russischen Annalen (zum Jahr 6874); für Einzelheiten verweise ich auf meinen oben A. 2 genannten Aufsatz.

(15) 'Abdallāh ibn Kaṯīr, *al-Bidāya w'an nihāya fi t-tārīḫ*, Bd. 14. Kairo 1939, 319-320. Ich verdanke die Übersetzung der Stelle Herrn cand. phil. W. Krebs, Celle-Hamburg. Neuerdings nimmt ein Spezialist, der selber Melkite ist und den Text des Ibn Kaṯīr kennt und zitiert, Juni 1366 als Beginn des Patriarchats Michaels I. an. Joseph Nasrallah, *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 à 1500*, POC 17 (1967) 192-229.

Überfalles zu leiden hatten ... Und er brachte mir das Schreiben an ihn [Peter von Lusignan] und an den König von Istanbul...".

Der Bericht ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Er berichtigt die Aussage der russischen Annalen, derzufolge Michael gekreuzigt worden sei. Es erheben sich ganz allgemein Zweifel, ob das Schicksal des Patriarchen in der russischen Quelle nicht überhaupt erfunden wurde. Die "Huldigung der Erzbischöfe von Syrien" läßt darauf schließen, daß die Ernennung zum Patriarchen noch nicht lange zurückliegt. Michael hatte, auch seitens der Bischöfe, die Zustimmung erhalten, in Damaskus zu residieren (15a). Er macht diesen Sachverhalt seinem Gesprächspartner, dem Geschichtsschreiber, fälschlich so klar, er sei "Patriarch von Damaskus" geworden. Dieser war jedoch über die Verhältnisse der orthodoxen Kirche besser unterrichtet als Michael dachte, so daß er den wahren Sachverhalt doch zugeben mußte. Völlig neu geht aus dem Text hervor, daß er als Vermittler gegenüber Peter von Lusignan und dem byzantinischen Kaiser beauftragt worden war (16).

3. Nochmals: Zum Patriarchat des Lazaros von Jerusalem (1341/47-1368/69)

Da Lazaros zwischen 1341 und 1347 im Byz. Reich weilte und am 19. Mai 1346 in Adrianopel Johannes Kantakuzenos die Kaiserkrone aufsetzte, ist seine Person bereits mehrfach in der Literatur behandelt worden (17). Zu einer Einzelheit aus seinem Leben, einer Verfolgung seitens der Mamluken, hat jüngst in

(15a) B. Vandenhoff, *Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert*, in *Theologie und Glaube* 3 (1911) 372-379.

(16) Über seine Vermittlertätigkeit berichten auch westliche Quellen nichts; vgl. die ausführliche Schilderung der Nachgeschichte des Überfalls auf Alexandreia bei Guillaume de Machaut, *La prise d'Alexandrie*, ed. L. de Mas Latrie. Genf 1877. Ob der Brief an den byz. Kaiser die Gesandtschaft von 1368, von dem im nächsten Kapitel zu berichten ist, bewirkte, muß offen bleiben. Der lange Zeitabstand von zwei Jahren spricht eher dagegen.

(17) P. Wirth, *Der Patriarchat des Gerasimos und der zweite Patriarchat des Lazaros von Jerusalem*, in BZ 54 (1961) 321-323; Ders., *Miszellen zu den Patriarchaten von Konstantinopel und Jerusalem*, in *Jahrbuch der Österr. Byz. Gesellschaft* 9 (1960) 47-50; M. Canard in dem oben A. 10 genannten Aufsatz.

dieser Zeitschrift T. S. Miller Stellung genommen ([18]). Kantakuzenos erwähnt in einem ausführlichen Bericht, daß nach dem Tode eines Sultans, der dem Zusammenhang nach nur Malik Nāṣir Ḥasan (1347-1351, 1354-1361) sein kann, und der Wahl eines neuen, des ἀρχισατράπης Σειχοῦν (Šīḫū) eine Christenverfolgung ins Werk setzte, in deren Verlauf auch Patriarch Lazaros mißhandelt wurde ([19]). Die Schwierigkeit, die diesem Bericht anhaftet, liegt darin, daß Sultan Nāṣir Ḥasan erst 1361 starb, der genannte Šīḫū aber 1357, und überdies arabische Historiker unter al-Ḥasan keine christenfeindlichen Maßnahmen vermelden. M. Canard suchte dieses Problem dadurch zu lösen, daß er einen Irrtum des Kantakuzenos annahm, insofern er die Namen der Sultane Salāḥ al-Dīn (gest. 1354) und al-Ḥasan (gest. 1361) verwechselt habe ([20]). Miller dagegen möchte die Mißhandlungen, die Lazaros angetan wurden, auf jene Verfolgungswelle beziehen, die nach dem Überfall auf Alexandreia 1365 einsetzte. Er vermutet nicht eine Verwechslung der Sultansnamen, sondern der Emirnamen (Šīḫū statt Yalbuġā). Diese prinzipiell erwägenswerte Hypothese stößt aber doch auf erhebliche Widersprüche:

a) Kantakuzenos sagt am Ende des oben erwähnten Berichtes (Kant. II 103,24-104,5): "Lazaros, der Patriarch der heiligen Stadt, regierte *nicht lange nach* den Mißhandlungen (wieder) seine (ihm) anvertraute Gemeinde und wurde *später* vom Sultan als Gesandter zu Johannes Palaiologos geschickt".

b) Es kann unten gezeigt werden, daß Lazaros noch nach April 1368 in Konstantinopel weilte und aller Wahrscheinlichkeit nach jene Gesandtschaft leitete, die Anfang November 1368 bei Sultan Šaʿbān II. eintraf. Er könnte dann frühestens im Laufe des Jahres 1369 wieder nach Konstantinopel in diplomatischer Funktion abgeordnet worden sein.

c) Die Fertigstellung der besten und ältesten Handschrift des kantakuzenischen Geschichtswerkes, der in Florenz befindliche Laur. plut. IX, 9 ist bereits auf den 8. Dezember 1369

([18]) T. S. Miller, *A New Chronology of Patriarch Lazarus' Persecution by the Mamluks (1349-1367)*, in *OCP* 41 (1975) 474-478.

([19]) Joh. Kantakuzenos, *Historiarum libri IV*, Bd. 3. Bonn 1832, 99-104.

([20]) Siehe den oben A. 10 genannten Aufsatz S. 42-43.

datiert ([21]). Der Kopist der umfangreichen Handschrift begann mit seiner Arbeit, d.h. der Abschrift der von Kantakuzenos selbst zusammengestellten Vorlage, spätestens im Frühjahr/Sommer 1369. Es scheint mir ausgeschlossen, daß Kantakuzenos, gewissermaßen in letzter Minute noch einen Passus änderte und eine neue Gesandtschaft hinzufügte, diese aber mit dem Namen eines Emirs verband, der schon mehr als 10 Jahre tot war ([22]).

Es ist also an dem Vorschlag Canards festzuhalten, daß Kantakuzenos nur unbekannt geblieben war, daß nach dem Tod des Salāḥ al-Dīn wiederum al-Ḥasan an die Regierung kam. Diese unveränderte Chronologie fügt sich auch gut in die uns bekannten Fakten aus dem Leben des Lazaros. Der Patriarch weilte nämlich ca. Ende Dezember 1357 in Konstantinopel ([23]). Emir Šīḫū, der für die Verfolgungen verantwortlich zu machen ist, war im Sommer 1357 von einem Untergebenen schwer verwundet worden und starb an den Folgen am 9. November ([24]). Einer Reise nach Konstantinopel stand demnach seit November, vielleicht aber schon einige Monate vorher, nichts mehr im Wege([25]).

Lazaros weilte auch später noch mehrmals in Konstantinopel. So ist uns seine Anwesenheit Anfang 1361 auf einer Lokalsynode bezeugt ([26]). Während der Maßnahmen gegen die Christen in der Folge des Überfalls auf Alexandreia (oder kurz nachher) kam er erneut in die byzantinische Hauptstadt ([27]). Er war spätestens

([21]) ἐγράφη ἐν ἔτει ͵ϛωοη', ἰνδ. η', μηνὶ δεκεμβρίῳ η'; vgl. A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Bd. 1. Florenz 1764, 404.

([22]) Die Schilderung des Kantakuzenos bricht 1357 ab, nimmt aber noch bisweilen auf Ereignisse bis zum Jahr 1362 Bezug.

([23]) Kant. III 356,17-357,10; vgl. auch J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, Bd. I,5. Paris 1977, Nr. 2403.

([24]) G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, Bd. 4,501; er starb am 25. Ḏū l'da'da, nicht am 15. (Weil), wie mir W. Krebs, Celle, mitteilt.

([25]) Es ist möglich, daß es sich um die oben (a) erwähnte Gesandtschaft (nach Ende der Verfolgung) handelt, obwohl diese Vermutung aus dem Kontext in keiner Weise hervorgeht. Das bei Miller S. 477 A. 5 zitierte Regest Nr. 3071 bei F. Dölger, *Regesten der byz. Kaiserurkunden*, Bd. V. München 1965 hat mit Lazaros nicht das mindeste zu tun!

([26]) J. Darrouzès, *Les regestes* Nr. 2432; die Chronologie im einzelnen ist etwas unsicher, das Jahr (1361) steht aber in jedem Fall fest.

([27]) Eine Stelle aus der Lebensbeichte des Paulos Tagaris (vgl.

im Mai 1367 hier und richtete zusammen mit den Patriarchen Philotheos von Konstantinopel und Niphon von Alexandreia ein Schreiben an Papst Urban V. (28). Er weilt, ebenso wie Niphon, kurz nach April 1368 noch immer in Konstantinopel (29). Erst Ende 1368 kehrte Lazaros, in offizieller Mission, in seine Heimat zurück (30).

4. Damianos und Patriarch Germanos von Jerusalem

Paulos Tagaris, eine der abenteuerlichsten Persönlichkeiten im späten Byzanz, berichtet in seiner Lebensbeichte, daß nach dem Weggang des Lazaros nach Konstantinopel (ca. 1366/67) ein gewisser Damianos ihm in Jerusalem hart zugesetzt habe, und er sich deshalb zu Patriarch Michael von Antiocheia begeben habe (31). J. Darrouzès vermutet in Damianos den bisher unbekannten Nachfolger des Lazaros (32). Er war jedoch sicher nur Vertreter des Patriarchen während der Abwesenheit (33).

---

unten A. 31), hrsg. F. Miklosich-J. Müller, *Acta et Diplomata graeca medii aevi*, Bd. 2. Wien 1862, Nr. 476, S. 226, Z. 14 läßt schwerlich an eine Flucht denken (εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐπανῆλθε). Am ehesten war die Reise möglich nach der Ermordung des Emirs Yalbuġā am 14. Dez. 1366 (Weil, *Geschichte*, Bd. 4, 516-517).

(28) Darrouzès, *Regestes* Nr. 2526.

(29) *Ibid.*, Nr. 2541. Er hat den Tomos der hier in Frage stehenden Synode etwas später unterzeichnet, da er an der Sitzung nicht teilnehmen konnte, obwohl er, wie der Text ausdrücklich vermerkt, in der Hauptstadt anwesend war.

(30) Aḥmad ibn ʿAlī al-Maqrīzī, *Kitāb as-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, Bd. 3, T. 1, ed. ʿA. ʿAšūr, Kairo 1970, S. 169 berichtet, daß zwischen dem 20. Rabīʿ I und dem 8. Rabīʿ II 770 (2.-20 Nov. 1368) ein byz. Gesandter "zusammen mit dem melkitischen Patriarchen" zum Sultan gekommen war (freundl. Hinweis auf diese Stelle durch W. Krebs, Celle). Da Lazaros bereits diplomatische Erfahrungen besaß, ist anzunehmen, daß er den Gesandten begleitete.

(31) Zu Paulos Tagaris ausführlich R.-J. Loenertz, *Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris ...*, in REByz 34 (1966) 224-256 (= Ders., *Byzantina et Franco-Graeca*, hrsg. P. Schreiner. Rom 1970, 572-611) und ohne Kenntnis dieses Aufsatzes D. M. Nicol, *The confessions of a bogus Patriarch ...*, in *Journal of Eccl. History* 21 (1970) 289-299. Die oben erwähnte Stelle findet sich bei Miklosich-Müller, *Acta*, Bd. 2, S. 226, Z. 16-20.

(32) J. Darrouzès, *Regestes* Nr. 2598 ("critique").

(33) Dem in A. 31 zitierten Lebensbericht zufolge ging es bei der

Allerdings hatte Lazaros einen Nachfolger, der in der Tat bisher aus den Listen nicht bekannt ist: Germanos. In den russischen Annalen findet sich zum Jahr 6879 (Sept. 1370-Aug. 1371) folgender Eintrag: "In diesem Jahr kam aus Jerusalem ein Metropolit namens Germanos ins russische Land, der Almosen und des Loskaufs von den Schulden wegen, da er viele Gewaltmaßnahmen von den Sarazenen ertragen mußte" (34). Die Stelle beweist, daß Lazaros bald nach der Rückkehr gestorben war, da Germanos spätestens 1370 die Nachfolge angetreten hat.

Universität Köln Peter SCHREINER

Auseinandersetzung zwischen Paulos Tagaris und Damian um die *Vertretung*, da Paulos ausdrücklich sagt: "... er dachte sich alles (mögliche) Böse gegen mich aus, um durch meinen Tod die Kirche in die Hände zu bekommen".

(34) *Rogožskij letopisec, in Polnoe sobranie russkich letopisej*, Bd. 15, Leningrad 1922; *Nikonovskaja letopis'*, PSRL 11, St. Petersburg 1897, 15; *Simeonovskaja letopis'*, PSRL 18, St. Petersburg 1913, 111; *Vladimirskij letopisec*, PSRL 30, Leningrad 1965, 115; vgl. auch *Stepennaja kniga*, PSRL 21, St. Petersburg 1908, 359.

OCP 45 (1979) 397-404

COMMENTARII BREVIORES

Tradition vivante et Orthodoxie

A propos du livre de John MEYENDORFF, *Living Tradition*, St Vladimir Press, New York 1978, pp. 202.

C'est sous ce titre suggestif que le P. Meyendorff a réuni les différents « papers » pour la plupart déjà publiés (en majeure partie dans le St Vladimir's Theological Quaterly) qu'il a composés sur l'œcuménisme à l'occasion de divers Congrès.

Faire admettre l'importance de la Tradition ecclésiale, c'est en effet la contribution la plus bénéfique qu'ont apportée au dialogue qui se poursuit au sein du Concile œcuménique des églises les théologiens orthodoxes, parmi lesquels le P. Meyendorff occupe une place de choix tant par ses travaux que par une expérience œcuménique déjà longue.

Cette Tradition dont l'Orthodoxie a revendiqué l'importance comme valeur essentielle de la transmission du « donné chrétien », l'auteur la caractérise très justement comme le « milieu même » dans lequel l'Ecriture acquiert son intelligence et sa signification. C'est que l'Ecriture sainte elle même exige la réalité de la communion (fellowship) qui existe dans l'Eglise. Sous cet aspect, qui est essentiel et primordial, la Tradition est d'abord, nous dit-il, « la continuité sacramentelle dans l'histoire de la communion des saints: en un sens, c'est l'Eglise elle même » (1). Je ne crois pas me tromper en ajoutant que cette conception est bien proche de celle de théologiens catholiques contemporains comme le P. Congar. Cette Tradition de la foi doit être distinguée soigneusement de toutes les traditions humaines qui, fréquemment, ont voilé l'authenticité du message et envers lesquelles les églises sont invitées à adopter une attitude critique (2).

(1) *Cfr. Living Tradition*, p. 16 (passim): « Tradition is the sacramental continuity in history of the communion of saints; in a way, it is the Church itself ».

(2) *Ib.* pp. 21-26.

Cette activité œcuménique du P. Meyendorff s'est exercée principalcment en trois domaines:

1°) celui de la Commission de « Faith and Order », dont il est membre.

Il a notamment republié son Rapport remarquable donné à la session de Louvain-Heverlée sur « L'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité » (3).

Il y rappelle, contre les dangers de sécularisation qui menacent la foi chrétienne, surtout en Occident, la vraie conception de l'homme qui n'est pas autonome, mais n'atteint sa plénitude que dans la communion avec Dieu puisqu'il est créé à l'image du Christ, de même, la vraie destinée du monde (du Cosmos) qui ne s'achève que dans l'eschatologie et ne peut se ramener à une dimension horizontale qui se contenterait d'un aménagement économique et social de l'Univers: leçon toujours actuelle dans l'évolution du C. Oe. E. aujourd'hui. D'autres essais, nés au hasard de rencontres plus limitées décrivent ce que doit être « la mission de l'Eglise dans la perspective orthodoxe » (4), « L'Evangile chrétien et la responsabilité sociale » (5) « Ce que signifie « Confesser le Christ aujourd'hui » (6).

2°) un deuxième domaine concerne l'Orthodoxie elle même et affronte les problèmes qu'elle ne peut éluder en vue du prochain Concile panorthodoxe, toujours en préparation. Par exemple « Les problèmes contemporains du Droit Canon orthodoxe » (7) dans lequel l'auteur préconise un retour au principe territorial comme solution au problème épineux des juridictions nationales parallèles, spécialement aux Etats Unis et propose diverses autres réformes pour un aggiornamento du Droit Canon oriental, décidément dépassé par les événements.

(3) « The unity of the Church and the unity of Mankind » *Ib.* ch. 8, pp. 129-148.

(4) « The Orthodox Church and mission: past and present perspectives » (Session de la Consultation anglicane-orthodoxe, tenue à St Vladimir en 1972) *Ib.* pp. 149-165.

(5) « The christian Gospel and social responsibility: the orthodox Tradition in history » (consultation luthérienne-réformée-orthodoxe de New York, en 1975) *Ib.* pp. 187-202.

(6) « Confessing Christ today » (conférence en Roumanie monastère de Cernica lors d'une consultation de théologiens orthodoxes) *Ib.* pp. 113-127.

(7) « Contemporary Problems of Orthodox Canon Law » *Ib.* pp. 99-114.

3°) Toutefois, le P. Meyendorff est trop conscient de la complexité de la situation œcuménique pour omettre le dialogue avec la grande absente de l'œcuménisme officiel (au moins celui du C. Oe.E.).

Aussi, un bon nombre de ces articles abordent courageusement cette « crux theologorum » entre nos deux Eglises.

J'en relève deux spécialement: « le relativisme historique et l'autorité dans le dogme chrétien » (8) ainsi que « Rome et l'Orthodoxie-L'autorité est-elle toujours la question cruciale (The issue)? » (9).

Comme on le voit au titre même des articles, c'est la question de l'autorité, spécialement celle du Pontife romain, qui fait problème et reste le « stumbling block » entre nos deux Eglises, sauf que le débat est très judicieusement élargi à la conception romaine de l'autorité (son juridisme) et à la conception orthodoxe qui met davantage l'accent sur la liberté et l'adhésion personnelle du chrétien.

Il y aurait bien des choses a dire à ce propos et je ne peux qu'en effleurer quelques unes.

Je remarque tout d'abord que, pour déterminer cette conception orthodoxe, le P. Meyendorff emprunte ses prémisses à Khomiakov et à son étude « quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales » (10), où le théologien laic montre que seule l'Orthodoxie a su unir harmonieusement autorité (de Dieu), vérité et liberté, à l'encontre du catholicisme qui a négligé les autres composantes et a fait de l'autorité un pouvoir « externe » sur l'Eglise et le protestantisme qui la trouve dans la Bible.

Malgré toute l'admiration qu'on peut avoir pour Khomiakov et son « Eglise est une » qui a inspiré également un certain renouveau de l'ecclésiologie catholique, on peut estimer mal fondé de s'appuyer d'abord sur une simplification aussi artificielle que peu fondée; elle n'est d'ailleurs pas entièrement ratifiée par la théologie et les déclarations officielles des églises orthodoxes.

D'autre part, à Vatican II, le Magistère authentique a suffisamment souligné que son autorité n'est pas supérieure à la Parole de

(8) « Historical Relativism and Authority in Christian Dogma » *Ib.* pp. 27-44.

(8) « Rome and Orthodoxy: is « Authority still the issue? (version remaniée de la conférence de Vienne au Colloque « Pro Oriente » en 1975) *Ib.* pp. 63-79.

(10) Publié en anglais dans *Ultimate questions*, édité par le P. Schmemann et recensé dans ce même numero de OCP.

Dieu (l'Ecriture Sainte) mais lui est soumise (cfr « Dei Verbum, n° 10) et que le pouvoir singulier du Pape (juridiction et Magistère compris) ne s'exerce qu'au sein du Collège apostolique des évêques.

On peut admettre que ce dernier point n'est pas assez mis en relief dans les textes du Concile et j'ai peut-être été un des premiers à le faire remarquer, me plaignant que la collégialité a été *juxtaposée* à une Primauté du Pontife romain qui n'y est pas franchement intégrée, comme l'exigerait une saine théologie et qu'on ait réitéré la formule malheureuse du « ex sese, non en consensu Ecclesiae » (11).

On peut donc regretter que le P. Meyendorff n'ait pas davantage tenu compte de ces plus récents développements, au moins prometteurs, de l'ecclésiologie de Vatican II. Il donne l'impression de se référer à une théologie classique des manuels, qui, en effet, est bien dépassée: qui, aujourd'hui, oserait enseigner, même à Rome, un « De Ecclesia » selon le P. Billot et même selon les très méritants Professeurs de la Grégorienne (pour leur époque) Tromp et Zapelena?

Il est très vrai que le problème de l'autorité se rattache à celui du Droit, notion mal éclairée quand il s'agit du Droit ecclésiastique. On ne peut tout de même échapper à l'impression qu'en bon byzantinologue, l'auteur conçoit le Droit ecclésiastique sur le modèle du Droit romain, selon Justinien qui les a malheureusement conjoints. Il s'insurge à bon droit contre cette notion au nom de la grâce et de la liberté de l'Esprit.

Toutefois... ne peut-on concevoir (puisqu'un protestant a pu parler de « Das Recht der Gnade » Dombois) que le Droit (comme l'autorité) puisse être un véhicule de la grâce et de l'Esprit (non pas la source, cela à aucun titre) et qu'à cette enseigne, ils puissent s'exercer non contre la liberté (sinon on en revient à R. Sohm) mais au profit des fidèles et pour leur salut et non pas seulement pour le maintien d'une organisation (ce à quoi l'auteur réduit fréquemment l'Eglise catholique dans sa structure visible).

Elle vaut aussi pour l'Eglise romaine la norme canonique que « finis praecepti est caritas » et si la Commission de droit canonique n'a pas encore élaboré un Droit des laics, elle sera, tôt ou tard, amenée à le faire, vu l'évolution irréversible de l'Eglise après Vatican II.

Pour ce qui est du rôle singulier de la Papauté dans une Eglise catholique universelle, on peut toujours soutenir, à mon avis la po-

(11) « La magna Charta de Vatican II », NRT, 1965, pp. 12-13 et p. 15.

sition que j'essayais de proposer timidement au début de mon enseignement du De Ecclesia » qu'il n'y a pas d'incompatibilité *radicale* entre la Sobornost et la Papauté ([12]). Bien sûr, il faut bien comprendre ces deux composantes essentielles de la véritable Eglise selon la Tradition vivante (celle des Pères et de leurs successeurs, s'il est vrai que la Tradition n'est pas morte à la fin de la période patristique et que les penseurs chrétiens et les théologiens continuent leur œuvre). Cela exigera pas mal de temps et la « catharsis » de maints préjugés de part et d'autre.

Le P. Meyendorff a bien raison d'insister sur la catholicité de l'Eglise locale. Peut-on lui faire remarquer que ce fut une des redécouvertes de Vatican II, celle même que j'ai signalée comme un tournant décisif de son ecclésiologie ([13]).

Cette redécouverte pose évidemment des problèmes au gouvernement central de l'Eglise qui ne peut (sous son aspect administratif) changer du jour au lendemain mais elle peut être l'amorce de changements drastiques dans l'exercice même de la Primauté.

Il est obvie que le problème majeur pour l'Eglise catholique considérée en elle même et dans son ouverture aux autres communautés chrétiennes est le problème de l'unité de la foi et de la communion dans une certaine diversité.

Le P. Meyendorff montre à plusieurs reprises dans son volume que l'Orthodoxie a su réaliser cet équilibre pour ce qui est des usages liturgiques, disciplinaires et canoniques.

Et pourquoi pas une certaine diversité sur le plan dogmatique? Je m'avance ici sur un terrain dangereux aux yeux de nombreux théologiens orthodoxes.

Je me permets tout d'abord de relever une inexactitude historique commise par l'auteur — inévitable dans les généralités d'une conférence ([14]) comme sont la plupart de ses « papers » — à savoir

([12]) Cfr. « Sobornost et Papauté », NRT, 1952, pp. 355-371; 466-484.

([13]) Cfr. mon petit volume paru chez Beauchesne « Le point théologique » 31, 1978 sous ce titre « Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II ».

([14]) En effet, dans son ouvrage *Orthodoxie et Catholicisme*, Le Seuil 1965 il se montre beaucoup plus « fair play » et moins injuste envers le Concile de Florence: « en acceptant de tenir un Concile à Ferrare, le Siège romain semble avoir montré qu'il pouvait, en principe, satisfaire *aux conditions orthodoxes* d'un Concile d'union », *Ib.* p. 80.

qu'au Concile de Florence « L'Eglise romaine a *imposé* le Filioque à une délégation grecque, à bout de souffle et désespérée » ([15]). Pourtant, à défaut des Actes, l'auteur pouvait se contenter d'une lecture même hâtive du volume du P. Gill, « The Council of Florence » qui a ses mérites même pour un orthodoxe; on y constaterait combien, après maintes discussions, on avait réussi à reconnaître et à admettre l'équivalence des deux formulations, grecque et latine, de la procession du St Esprit. D'ailleurs la simple lecture de la Bulle d'union aurait pu suffire, car elle insiste avec prédilection sur la diversité des approches dogmatiques et justifie leur équivalence, en dépit de la diversité des formulations: « ad *eamdem* intelligentiam aspicientibus omnibus sub diversis vocabulis » ([16]).

Cette ouverture réciproque (qui est du moins à mettre à l'actif de ce Concile si décrié et si méconnu) m'avait donné l'occasion au Congrès théologique qui avait suivi la célébration de Vatican II en 1966 de proposer une approche théologique nouvelle du rapport des dogmes à la Révélation sous le titre « Diversité dogmatique et unité de la Révélation » ([17]).

C'est pourquoi, malgré qu'en ait l'auteur, on peut se demander s'il est juste de dire que « la doctrine de l'Immaculée Conception est contraire à la doctrine biblique et traditionnelle du péché originel ([18]). Partant de théologies diverses, dont l'auteur reconnait théoriquement la légitimité, les Latins n'affirment-ils pas la même réalité salvifique que les Grecs lorsque ces derniers désignent la Vierge comme la Panaghia — exempte de tout péché. L'auteur doit bien le reconnaître pour l'Assomption de la Vierge à laquelle la liturgie orientale rend suffisamment témoignage. Ce qui choque nos frères orthodoxes, c'est évidemment la définition par le Pape seul de ces deux vérités de notre foi et même la nécessité de les dogmatiser. En ce cas le problème se

([15]) « It imposed upon an exhausted and despairing Greek delegation the traditional positions of the Latin West on the filioque and Purgatory » (*Living Tradition*, p. 68).

([16]) Voir, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1973, p. 524, lignes 42-44.

Une traduction en slavon a même paru durant le Concile: cfr. *Acta slavica Concilii Florentini*, vol. XI, 1976 (ed. Krajcar) pp. 129-132.

([17]) Publié dans les *Acta Congressus internationalis de theologia Vaticani* II, Polyglottis Vaticanis 1968, pp. 712-722 et paru parallèlement dans la NRT, 1967, pp. 16-25.

([18]) *Living Tradition*, p. 18.

résout à une question de procédure et d'opportunité et non de contenu doctrinal ou d'affirmation de foi qui peut comporter diverses formulations.

Et puisque, au fond, il s'agit d'une divergence de théologies, à propos de laquelle, l'auteur a écrit un article suggestif « Orthodox Theology today » [19], on pourrait faire remarquer ce qui suit:

Puisque l'auteur reconnait bien volontiers que « l'Orient orthodoxe a souvent été trop contemplatif et (pourquoi le cacher?) en quelque façon monophysite » [20], je reconnais bien volontiers que la tentation de l'Occident fut le nestorianisme. (On n'explique pas autrement la crise de la sécularisation qui est en effet un phénomène occidental).

Faut-il préciser que nous n'avons succombé ni les uns ni les autres à ces tentations mais sommes restés fidèles à la foi de Chalcédoine?.

Néanmoins, il est certain que la piété médiévale en Occident s'est surtout attachée à l'humanité du Christ (dévotion à Jésus, à sa Passion etc.) tandis que l'Orient exaltait le Ressuscité et le Pantocrator. C'est pourquoi aussi l'Orient a mis en valeur le Saint Esprit dans toute sa conception théologique et sa piété alors que l'Occident, en s'attachant au Christ, a exalté les valeurs d'Incarnation, d'où l'importance de la Noël pour l'Eglise latine et la dévotion populaire. La fête de Pâques et la Transfiguration sont restés, par contre, le centre liturgique et spirituel de l'Orient.

Ce ne sont là que des accentuations diverses du mystère chrétien et non des oppositions. Le moyen âge n'a pas oublié le Saint Esprit ni dans sa spiritualité ni dans sa théologie (même chez St Thomas d'Aquin!). Il suffit de lire, pour s'en convaincre le volume que le P. Congar vient de publier sur cette tradition en Occident [21] et la piété orthodoxe n'a pas non plus oublié le Christ dans son humanité, surtout en Russie [22].

(18) *Ib.* pp. 167-186.

(20) *Ib.* p. 91.

(21) *Je crois en l'Esprit Saint*, tome I, Le cerf, 1979.

(22) Moins dans la tradition byzantine puisque l'ouvrage de Nicolas Cabasilas *La vie en Christ* traite de la vie sacramentelle principalement. Pour la piété russe au contraire, il suffit de se reporter aux ouvrages classiques de N. Arséniev *La piété russe*, Delachaux Niestlé, 1963, p. 103 du P. I. Kologrivov « Esquisse sur la sainteté en Russie », Beyaert,

On peut donc avancer l'idée que les deux théologies sont complémentaires et de même qu'on ne peut séparer le Christ de l'Esprit, mais uniquement les distinguer, on ne peut exclure les apports complémentaires de ces deux approches théologiques dont l'une insiste sur la morphé (la « forma »), d'où l'importance des structures chez l'Occidental et l'autre sur la dynamis, sans laquelle la forme est inerte... mais que serait un esprit sans corps ou un corps sans esprit?

Quoi qu'ils en aient, l'Orient et l'Occident chrétien sont liés l'un à l'autre comme des époux qui ont de la peine à s'entendre, mais ne peuvent vivre l'un sans l'autre. Il n'y aura pas d'Una Sancta telle que le Christ l'a voulue tant que nous resterons en face l'un de l'autre, sans marcher ensemble la main dans la main.

Le P. Meyendorff a justement dénoncé les méfaits du nationalisme dans l'Eglise d'Orient, qu'il soit grec, slave ou autre. Il ne faudrait pas que nos deux Eglises se cantonnent dans une sorte de chauvinisme confessionel. Il y faudra une sérieuse « metanoia » sans laquelle il n'y a pas d'œcuménisme vrai mais l'Orient sait mieux que tout autre que la métanoia s'étend jusqu'aux profondeurs de l'être, à la jointure du cœur et de l'esprit et qu'elle inclut une conversion des mentalités.

Aussi, tant que l'Eglise romaine n'aura pas abandonné un *certain* impérialisme envers l'Orient, afin que l'« Orientalium dignitas » ne soit pas seulement une encyclique papale mais une réalité dans l'Eglise catholique et que l'Eglise orthodoxe, à son tour, n'aura pas abandonné sa prétention à posséder, à elle seule, la sagesse de Dieu qui est polymorphe, en reconnaissant que l'Eglise romaine, après tout, tout en étant catholique, pourrait bien être aussi... orthodoxe, on n'aura guère avancé sur le chemin du rapprochement.

Ce rêve n'est pas pour demain, assurément. Toutefois, c'est notre tâche à nous, théologiens, humbles tâcherons, de semer le bon grain, en sachant bien que s'il lève, avec la grâce de Dieu, d'autres que nous viendront moissonner où ils n'auront pas semé.

Puissions nous, du moins, ne pas semer l'ivraie ni répandre la zizanie dans le champ du Père de famille!

G. Dejaifve S.J.

1952 et l'ouvrage déjà ancien mais toujours précieux de Nadejda Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian Thought*, S.P. C. K. 1938.

OCP 45 (1979) 405-409

Nikodemos Hagiorites über das Abendmahl

In einem früher stark diskutierten und noch heute recht ergiebigen Werk, das dem Athosmönch allerdings auch viel Ärger und offene Feindschaft eingetragen hat, behandelte Nikodemos schon in relativ jungen Jahren (1777-1779) die kompliziertesten Fragen des Abendmahles (1), wobei er sich stets für eine möglichst häufige Anwendung dieser christlichen Gnadengabe einsetzte, ohne allerdings — wie zum Beispiel Ph. Meyer und F. Heiler irrtümlich dachten (2) — die letzten Konsequenzen zu ziehen und auf einen täglichen Gebrauch des Herrenmahles zu dringen. Dass dieses Werk aber überhaupt nicht dem Hagioriten, sondern wohl einem Freund, dem früheren Erzbischof von Korinth namens Makarios zuzuschreiben wäre (3), nur eine von dieser Seite aus überkommene leichte Bearbeitung darstelle, klingt wenig wahrscheinlich: Gewiss zitiert Nikodemos gegen Ende seiner Erklärung der katholischen Briefe ein gegen den vielgeschmähten Freidenker Voltaire (4) gerichtetes Büchlein des weisen Lehrers, des Herrn Makarios (5), womit vermutlich der gleich Kirchenfürst und Mitstreiter gemeint ist; möglich aber auch, dass der junge Athosmönch — seit 1775 in dem Kloster Dionysiou ansässig — bei der grossen Verantwortung gegenüber dem hehren Stoff die vorsorgliche Hand eines im kirchlichen Leben stehenden Prakti-

(1) Vgl. die Erstausgabe Venedig 1783(?); Βιβλίον ψυχωφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως, Athen 1887, THEOKLETOS (Mönch), *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης* Athen 1959, S. 108-116.

(2) Vgl. RE³.14, S. 62f., F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 407f.

(3) Vgl. ebda.

(4) Vgl. D. F. STRAUSS, *Voltaire*², Leipzig 1870.

(5) Vgl. Ἑρμηνεία εἰς τὰς ἑπτὰ καθολικὰς ἐπιστολὰς ..., Venedig 1806, S. 331.

kers eigens gesucht hat. Da aber der Verfasser so manche gegen ihn gerichteten direkten Vorwürfe hat einstecken müssen, ein beiläufig anfallendes Argument die unmittelbare Autorschaft unseres Nikodemos vorauszusetzen scheint, er sich im übrigen in vielen anderen Arbeiten als feiner Kenner aller mit dem Herrenmahl verbundenen Fragen erwiesen hat, dürfte es sich hier — wenn überhaupt — lediglich um eine lose zeitgebundene Mitarbeit gehandelt haben, die uns kein Recht gibt, die ganze Leistung dem Hagioriten abzusprechen.

Eng verbunden mit dem im Titel umschriebenen Hauptzweck rügt Nikodemos eingangs das verwerfliche Benehmen einiger Christen, die den Verlockungen der Welt folgen und daher überhaupt nicht würdig seien, Gottes Wort zu hören (6). Desgleichen wendet er sich gegen die Christen, die das Abendmahl gedankenlos, rein zufällig oder auch aus blosser Gewohnheit, nicht aber in der rechten Überzeugung einnehmen (7). Von der Wunderwirkung des Sakramentes voll überzeugt (8), gilt es weiter, gegen Versäumnisse aller Art und mangelnde innere Vorbereitung beim Gang zum Tisch des Herren anzukämpfen (9), gegen den oft gerügten überwuchernden Handelsgeist aufzutreten, der die Teilnahme an kirchlichen Festen sowie am Abendmahl verhindere (10).

Hat es sich bisher nur um das lasche Verhalten von Namenschristen jeder Schattierung gehandelt, die von dem recht strengen Standpunkt des Athosmönches aufgerüttelt und eines Besseren belehrt werden müssen, greift Nikodemos weiterhin ein Dutzend mehr oder weniger ernstzunehmender Argumente auf, die — und das ist der grosse Unterschied zu der ersten Gruppe — von Seiten einer frommen und intellektuellen Christenheit gegen den häufigen Gebrauch des Abendmahles ins Feld geführt werden könnten, und wi-

(6) Vgl. Βιβλίον μεταλήψεως S. 55: Ἐκεῖνοι δὲ πάλιν, ὁποῦ ἀκούουσι τὰ σατανικὰ ᾄσματα μωρολογίας καὶ χορατάδες καὶ ἄλλα τοιαῦτα γελοιώδη, δὲν εἶναι ἄξιοι νὰ ἀκούουσι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Man beachte dabei das doppelte ἀκούουσι!!

(7) Vgl. ebda. S. 81ff.

(8) Dabei spielen Teufel wie Dämonen je nach der Einstellung eine grosse Rolle: ὅπου ἴδουσι τὸ αἷμα τὸ δεσποτικόν, οἱ μὲν δαίμονες φεύγουσιν, οἱ δὲ Ἄγγελοι συντρέχουσι καὶ βοηθοῦσι (S. 112); wer nicht kommuniziert, arbeitet dem Teufel in die Hand: Οἱ τοιοῦτοι πρὸς τούτοις δίδουσιν ἄδειαν καὶ χώραν εἰς τὸν διάβολον (S. 132), vgl. Eph. 4,27.

(9) Vgl. S. 130ff.

(10) Vgl. S. 132.

derlegt dieselben nach bestem Wissen, Argumente, die sicher nicht aus der Phantasie geboren oder aus der langen Geschichte des Christentumes abgeleitet sind, sondern ihren Sitz im Leben selbst gehabt haben und dem Hagioriten, beziehungsweise seinen ungenannten Gewährsmännern in aller Realität aufgestossen sind, in der Behandlung des Für und Wider eine eigentümliche Lebendigkeit ausstrahlen, die dieser Schrift einen einmaligen, bisher noch nicht voll erkannten Wert verleihen. Hier lediglich die zu widerlegenden Ansichten:

1. Wenn fromme, aber schriftunkundige Leute einen Christen häufig kommunizieren sehen, dann werden sie unwillig und werfen ihm vor, das sei den Priestern vorbehalten, und wenn er unbedingt häufig zum Tisch des Herren gehen wolle, könne er ja gleich auch Pope werden ([11]).

2. Andere behaupten: Wenn die heiligen Väter von uns ein häufiges Kommunizieren verlangen, so tun sie es nur in der pädagogischen Absicht, dass wir uns nicht völlig vom Abendmahl zurückhalten ([12]).

3. Andere Stimmen vertreten etwa die Ansicht: Die heilige Maria ([12]), viele andere Eremiten und Asketen haben kaum ein einziges Mal während ihres ganzen Lebens das Abendmahl genommen, ohne dass das Versäumnis eines derartig schwerwiegenden Gebotes sie daran gehindert hätte, heiliggesprochen zu werden ([14]).

4. Ferner gibt es Christen, die da meinen: Da das heilige Herrenmahl eine gewaltige und Furcht einjagende Gnadengabe ist, erfordere sie auch dementsprechend ein heiliges, fleckenloses und engelhaftes Erdenleben (das wir sündigen Menschen trotz aller Bemühungen niemals einhalten können) ([15]).

5. Andere wiederum führen ein beliebtes Sprichwort gegen die häufige Kommunion an und sagen: Wenn du Honig findest, so lange tüchtig zu, aber verschlinge nicht zuviel, sonst verdorrst du! ([16]).

6. Eine weitere Gruppe, die Nikodemos ganz abscheulich findet, argumentiert etwa so: Wie Menschen, die nicht haargenau nach der

([11]) Vgl. S. 139.
([12]) Vgl. S. 155f.
([13]) Damit dürfte weniger die Gottesmutter als Maria von Ägypten gemeint sein.
([14]) Vgl. S. 162f.
([15]) Vgl. S. 166.
([16]) Vgl. S. 175.

speziellen Tradition der Kirche getauft wurden, Härctiker sind und verbleiben, so sind Häretiker auch die Leute, die das Abendmahl häufig nehmen ([17]).

7. Manche Pessimisten betrachten die Lage wie folgt: Da die Menschen sowieso bald (durch den Tod) von allen Lastern befreit werden, ist eine häufige Kommunion einfach überflüssig! ([18])

8. Einige Besserwisser behaupten: Da manche in den alten Zeiten das Abendmahl häufig eingenommen haben, andere dagegen garnicht, bestimmten die weisen heiligen Väter, dass eine Partei der anderen keinerlei Ärgernis bereiten sollte ([19]).

9. Etliche berufen sich auch auf den Τόμος τῆς Ἑνώσεως und einen Kanon, nach dem die Christen (nur) dreimal jährlich kommunizieren sollen ([20]).

10. Viele Christen sind der Ansicht: Die Teilnahme am Abendmahl ist an kein Dogma des Glaubens gebunden, das unbedingt eingehalten zu werden brauchte ([21]).

11. Ein weiterer Einwurf scheint sich direkt gegen den Verfasser unserer Schrift gerichtet zu haben: Da doch alles mehr oder weniger Angelegenheit kirchlicher Gesetzgebung sei, gezieme es (einem Mönch) nicht, Geistliche, theologische Lehrer, Beichtväter zur Rede zu stellen und zu überprüfen ([22]).

12. Schliesslich wird noch gegen den Standpunkt polemisiert: Wenn wir das Gebot des Herrn einhalten und zwei- oder dreimal jährlich kommunizieren, so reicht das völlig zu unserer Rechtfertigung ([23]).

Innerhalb der zahlreichen griechisch-orthodoxen Studien über das Abendmahl nimmt die vorliegende Schrift des Nikodemos eine absolute Sonderstellung ein, weil wohl kein einziges anderes Werk derart freimütig so viele einzelne Argumente gegen das Sakrament zur Sprache gebracht und auch widerlegt hat. Wenn der Hagiorite

([17]) Vgl. S. 179.
([18]) Vgl. S. 181.
([19]) Vgl. S. 185.
([20]) Vgl. S. 191.
([21]) Vgl. S. 198.
([22]) Vgl. S. 207. Hier scheint ein direkter Hinweis auf die Verfasserschaft des Nikodemos vorzuliegen, da der obige Einwurf sinnlos wäre, wenn er sich an die Adresse des Erzbischofs Makarios von Korinth wenden würde!!
([23]) Vgl. S. 219.

dabei am Anfang einer äusserst fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit sein späteres System einer durchaus sparsam vorgebrachten Polemik und einer sichtlichen Zurückhaltung vor destruktiven Gedankengängen hier nicht zur Anwendung gebracht hat und offensichtlich auch auf Belange ausserhalb des Bereiches der griechisch-orthodoxen Kirche nicht eingegangen ist, so dürfte das lediglich zu Gunsten der Sache erfolgt sein. Wieweit dann bei den verschiedenen Argumenten schon aus innerer Vorsicht allzu heftige Angriffe unter den Tisch fallen mussten, bleibe dahingestellt. Doch ist zum Beispiel ganz auffällig, dass Nikodemos bei seinem ausgeprägten Interesse für Volksglauben, Aberglauben und volkstümlicher Zauberei mit keinem Wort auf weit verbreitete Missbräuche beim Abendmahl eingeht, die etwa in einer zu starken Konsumption des gespendeten Weines oder in der Hortung des dargereichten Brotes als noch später zu verwendenden Zaubermittels bestanden haben mögen. Dass sich der Athosmönch an dieser Stelle besondere Zurückhaltung auferlegt hat, ist durchaus anzunehmen, umso mehr, als er sich bei der Erklärung der Paulinischen Briefe genau über allerlei Missbrauch bei der Veranstaltung der altchristlichen Agapemahlzeiten orientiert erweist ([24]).

Eines dagegen dürfte allgemein verständlich sein: Bei dem stark hervortretenden Widerspruch von Argumenten und Gegenargumenten, bei der schwer fassbaren und recht ungleichen Position der verschiedenen anonymen Partner konnte es schliesslich nicht ausbleiben, dass keine Seite wirklich befriedigt wurde und Diskussionen auslöste, die dem Verfasser manche unschönen Angriffe einbrachten ([25]).

Göteborg, 1.10.1978 R. A. Klostermann

([24]) Vgl. Παύλου... αἱ ιδ' ἐπιστολαί...1, Venedig 1819, S. 312 Anm.

([25]) Es mag bezeichnend sein, dass Nikodemos in seinem reifsten Spätwerk *Heortodromion*, Venedig 1836 öfter die gleiche Forderung nach einer häufigen Teilnahme am Abendmahl ausspricht (vgl. S. 17, 53, 328ff., 445f., 584), im Gegensatz zu anderen Fällen dabei aber *nicht* auf sein obiges Werk Bezug nimmt.

OCP 45 (1979) 410-417

«Panaghia Kanakarià» la Donna dell'Apocalisse (*)

Per la sua antichità e per essere uno dei rari esemplari sfuggiti alla distruzione iconoclasta, come anche per alcune particolarità che ne fanno un unicum, il mosaico della Panaghia di Lithrankomi, a Cipro, è stato meritatamente oggetto di due studi recenti (1) svoltisi, a quanto sembra, parallelamente nel tempo, ma in condizioni diverse. La Signora Marina SACOPOULO non ha potuto profittare della possibilità di esaminare da vicino l'opera, cosa di cui hanno naturalmente goduto i restauratori: E. J. W. HAWKINS della chiesa, e A. H. S. MEGAW, del mosaico e degli affreschi. Pur con molti meriti in comune, i due studi conservano la peculiarità del loro contributo. M. SACOPOULO si è più estesamente occupata del tema iconologico. L'opera di A. H. S. MEGAW e di E. J. W. HAWKINS ha carattere più ampio. Vi troviamo il resoconto dettagliato e la documentazione di quanto è emerso durante i lavori di restauro dell'edificio, nonchè un esame approfondito del mosaico e degli affreschi, benchè questi ultimi siano di epoca più recente. Numerose e bellissime tavole, alcune delle quali a colori, illustrano la pubblicazione.

La fondazione della chiesa, un edificio a pianta basilicale, col tetto in legno sostenuto da colonne, risale presumibilmente agli ultimi anni del V secolo. Distruzioni, restauri e rifacimenti si susseguirono. Più rilevanti quelli intorno al 700 e più tardi verso il 1160, allorchè i pilastri che avevano sostituito le colonne vennero rinfor-

(*) Le due fotografie che corredano l'articolo si pubblicano per gentile concessione di Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C. 20007. Ringraziamo del permesso di riproduzione.

(1) A. H. S. MEGAW and E. J. W. HAWKINS, *The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus its Mosaics and Frescoes*, Dumbarton Oaks Studies XIV, Washington 1977, pp. 1-173, cm. 30×22,5, Linecuts A-O, Plates 143, 9 in Colour.

Marina SACOPOULO, *La Theotocos à la Mandorle de Lythrankomi*, Paris 1975, pp. 112, XXXII planches.



Fig. 1 – Lithrankomi. Mosaico della Panaghia visto dal basso.



Fig. 2 – Lithrankomi. Mosaico della Panaghia (particolare).

zati per sostenere un tetto a volta e due cupole nell'asse longitudinale. Ulteriori restauri ebbero luogo intorno al 1500 e poi ancora nel 1779.

Il mosaico che adorna la conca dell'abside, benchè gravemente danneggiato dall'ingiuria del tempo, si trova tuttora nella sua collocazione originale. M. Sacopoulo ritiene che sia stato eseguito negli anni 536-547, mentre A. H. S. Megaw si pronunzia per gli anni 526-530.

Racchiusa in una mandorla, caso più unico che raro ([2]), la Vergine in trono tiene sulle ginocchia il Cristo dall'aspetto adulto ([3]). Ai lati, due angeli in adorazione. Lungo tutto il bordo dell'arco superiore una lunga fascia racchiude tredici medaglioni con il busto di dieci apostoli e di due evangelisti, Marco e Luca. Tre di questi medaglioni, tra i quali quello della sommità che doveva raffigurare probabilmente la croce, sono definitivamente rovinati. Ugualmente rovinati risultano tanto il volto della Vergine quanto tutta la parte sottostante al trono e non poco delle superfici laterali (Fig. 1). Il Cristo con la sinistra sostiene dal basso un rotolo « sigillato » ([4]). La sua destra, contrariamente al solito, non è alzata nel gesto oratorio, ma si trova appoggiata sulla sommità del rotolo (Fig. 2).

Con questo articolo vorremmo contribuire ad una definizione più accurata del tema iconologico. Il nostro mosaico infatti solleva tre interrogativi fondamentali:

1) I medaglioni col ritratto degli apostoli fanno parte o no della composizione principale?

2) Essendo la mandorla simbolo esclusivo della gloria divina come mai troviamo qui racchiusa insieme a Cristo, anche Maria?

3) Perchè l'artista ha modificato il gesto oratorio della destra di Cristo?

Per quanto riguarda la prima questione crediamo con A. H. S. Megaw che la fascia con i ritratti degli apostoli sia parte integrante della rappresentazione e ciò non solo per il bordo iridescente che

([2]) Così Christa Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jhdts*, Wiesbaden 1960, pag. 59-60. Vi è un altro esempio in un affresco del sec. IX o X, a Kizil-Tchoukour in Cappadocia, N. et M. Thierry, *L'Église de Kizil-Tchoukour*, in *Monuments et Mémoires publiés par L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 50 (1958) p. 130 e fig. 18. Riproduzione anche presso M. Sacopoulo, *op. cit.*, fig. 35.

([3]) « Iconographically by far the most striking feature of this figure is that it represents not an infant but a grown child. In stature alone it is exceptional », A. H. S. Megaw pag. 92.

([4]) Così M. Sacopoulo pag. 11.

circonda tutta la composizione e ne indica così l'unità [5], ma anche per quanto esponiamo in seguito riguardo al soggetto del mosaico.

Parecchi studiosi, e dei più autorevoli, hanno cercato di dare una soluzione al secondo interrogativo che è in realtà il principale. M. SACOPOULO ne riferisce le opinioni [6]. Valga per tutte quella di A. GRABAR il quale, pur avendo perfettamente centrato il problema, non pare pienamente convinto della propria risposta: « There is only one explanation which seems satisfactory to me. The mandorla being a sign of theophany and consequently applicable to images of God only, could not have been extended to the Virgin except to express the idea of the Theotocos. To make the image imply that Mary has given birth to God, the idea was conceived of showing the divinity of the Infant from the very moment of His birth; and to express this idea the Mother was englobed in divine mandorla of the Son. Thus the iconography of the first appearance of the Saviour to men was assimilated with the theophanies of the visions of the Prophets and Apostels (Transfiguration) or of St. John in the Apocalypse; and this of course, is not illogical » [7].

Dal canto suo M. SACOPOULO contesta questa spiegazione e ritiene che la Panaghia Kanakarià vada collocata nell'ambito della controversia tra monofisiti e calcedonesi. Includendo Maria nella mandorla l'artista intese affermare la realtà della natura umana assunta da Cristo al quale, perchè Dio, competeva la gloria significata dalla mandorla [8].

A nostro modesto giudizio, la Panaghia Kanakarià è un'opera ispirata dalla visione di cui nel cap. XII dell'Apocalisse: « Un grande segno apparve nel cielo: una donna ammantata di sole la luna sotto

(5) « The mosaic decoration treated the whole of this irregular conch area as a unity insofar as it was framed by a uniform Irisated Border arching round the front edge of the conch and passing along the top of the apsewall just above the cornice », MEGAW, pag. 37.

(6) Pag. 87-91.

(7) A. GRABAR, *The Virgin in a Mandorla of light, Late Classical and Medieval Studies in honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, Princeton 1955, pag. 307 e ristampa in *L'Art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol. I pag. 540.

(8) « Traduisant la divinité, la mandorle atteste la homoousie, la consubstantialité du Christ avec le Père duquel le Fils se distingue par son humanité. Traduisant l'humanité, la Mère atteste l'homoousie, la consubstantialité du Fils avec elle et par elle avec nous humains, desquels Jésus se distingue par sa divinité ». Pag. 103.

i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle » e, più precisamente, costituisce la versione pittorica dell'interpretazione che i commentatori dell'epoca davano della visione. Ecco infatti ciò che Ecumenio scriveva nel suo commentario all'Apocalisse: « ...la visione, mettendo un certo ordine ed un seguito negli avvenimenti che sta per narrare, ha cominciato il racconto dalla concezione e dalla nascita secondo la carne di Cristo e ci descrive la Madre di Dio· Perchè dice infatti: ' Un segno apparve nel cielo: una donna ammantata di sole e la luna sotto i suoi piedi '? Egli si riferisce alla madre del nostro Salvatore, come è stato detto. Giustamente poi la visione colloca la Vergine in cielo e non sulla terra perchè pura nell'anima e nel corpo, in quanto simile agli angeli e cittadina del cielo, perchè ha contenuto e rivestito di carne quel Dio che ha la sua dimora in cielo... Cosa significa quel che vien detto essere lei ' ammantata di sole ed avere la luna sotto i piedi '? Il divino profeta Avakum profetizzando del Signore dice: ' Il sole si è levato e la luna si è fermata al suo posto, alla luce ' chiamando sole di giustizia il nostro Salvatore Cristo, cioè l'annunzio evangelico al cui levarsi ed al cui propagarsi la luna, cioè la legge mosaica, si è fermata e non ha più ricevuto aumento... Questo è quello che intenderai anche qui, che la Santa Vergine è ricoperta dal sole spirituale. Così infatti anche il profeta chiama il Signore, riguardo ad Israele, dicendo: ' Il fuoco cadde su di loro e non videro il sole '... Quanto a ciò che viene espresso sarebbe stato più corretto dire non che la donna era ammantata di sole, ma che lei rivestiva il sole che portava in seno; tuttavia per mostrare anche nella visione che il Signore, mentre era portato in grembo, ricopriva la propria madre e tutto il creato, disse che egli ammantava la donna... 'E sul suo capo, dice, una corona di dodici stelle', la Vergine infatti ha come corona i dodici apostoli i quali annunziano il Cristo e, con lui, anche la Vergine (9) ».

(9) « ... εἰς τάξιν τινὰ καὶ εἱρμὸν ἄγουσα ἡ θεωρία τὰ περὶ ὧν μέλλει διηγεῖσθαι, ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ κατὰ σάρκα συλλήψεως τὴν ἀρχὴν τοῦ διηγήματος πεποίηται, καὶ τὴν θεοτόκον ἡμῖν ζωγραφεῖ. τί γάρ φησι καὶ *σημεῖον ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον· και ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς*; περὶ μὲν τῆς μητρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν φησιν, ὡς εἴρηται. Εἰκότως δὲ αὐτὴν ἡ ὀπτασία ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ οὐκ ἐν τῇ γῇ γράφει, ὡς καθαρὰν ψυχὴν καὶ σώματι ὡς ἰσάγγελον, ὡς οὐρανοπολίτην, ὡς τὸν ἐν οὐρανῷ ἐπαναπαυόμενον θεόν — *ὁ οὐρανὸς γάρ μοί* φησι *θρόνος* — χωρήσασαν καὶ σαρκώσασαν ... τί βούλεται τὸ λέγειν αὐτὴν *περιβεβλῆσθαι τὸν ἥλιον, καὶ τὴν σελήνην ἔχειν ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς*; ὁ θεσπέσιος προφήτης Ἀμβακοὺμ περὶ τοῦ Κυρίου προφητεύων φησὶν *ἐπήρθη ὁ*

Come è facile vedere, il maestro di Lithrankomi ha seguito quasi alla lettera il commentatore. Ha collocato la visione nel paradiso ([10]), ha reso il manto di sole spirituale racchiudendo la Vergine nella mandorla come in un « ethereal clipeus » ([11]), provocando così negli studiosi di oggi perplessità analoghe a quelle dell'esegeta di fronte al modo di esprimersi del Veggente di Patmos. Infine con i dodici medaglioni collocati nell'arco superiore della conca ha fatto sì che gli apostoli facessero da corona alla Donna. Manca nel nostro mosaico la luna, ma purtroppo, come si è detto, tutta la parte sottostante al trono è definitivamente rovinata. Si può supporre che, in qualche modo, vi fosse raffigurata la sinagoga.

ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἔστη ἐν τῇ τάξει αὐτῆς εἰς φῶς, ἥλιον λέγων τῆς δικαιοσύνης τὸν σωτῆρα ἡμῶν Χριστόν, ἢ γοῦν τὸ εὐαγγελικὸν κήρυγμα. οὗ φησιν ὑψωθέντος καὶ αὐξηθέντος, ἡ σελήνη, τουτέστιν ὁ Μωυσέως νόμος, ἔστη καὶ οὐκέτι προσθήκην ἐδέξατο · οὐ γὰρ ἔτι μετὰ τὴν Χριστοῦ ἐπιφάνειαν ἐκ τῶν ἐθνῶν ἔλαβε προσηλύτους ὡς τὸ πρίν, ἀλλὰ καὶ ἀφαίρεσιν καὶ μείωσιν ὑπέμεινε. τοῦτο οὖν μοι νοήσεις καὶ ἐνταῦθα σκέπεσθαι τὴν ἁγίαν παρθένον τῷ ἡλίῳ τῷ νοητῷ · οὕτω γὰρ τὸν Κύριον καὶ ὁ προφήτης καλεῖ περὶ τοῦ Ἰσραὴλ λέγων « *ἔπεσεν πῦρ ἐπ' αὐτοὺς καὶ οὐκ εἶδον τὸν ἥλιον* » . . . ὡς δὲ πρὸς τὸ δηλούμενον, ἀκολουθότερον ἦν εἰπεῖν τῷ ἡλίῳ μὴ περιβεβλῆσθαι τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ τὴν γυναῖκα περιβεβληκέναι τὸν ἐν γαστρὶ περιεχόμενον ἥλιον · ἀλλ' ἵνα δείξῃ καὶ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ὅτι κυοφορούμενος ὁ Κύριος τῆς οἰκείας μητρὸς καὶ πάσης κτίσεως ὑπῆρχε σκέπη, αὐτὸν ἔφη περιβεβληκέναι τὴν γυναῖκα . . . *καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς* φησι *στέφανος ἀστέρων δώδεκα*. στεφανοῦται γὰρ ἡ παρθένος τοῖς δώδεκα ἀποστόλοις κηρύσσουσι Χριστὸν συγκηρυσσομένη ». H. C. HOSKIER, *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse*. University of Michigan Studies vol. 23 (Ann Arbor 1928) pag. 135-137. Contrariamente a HOSKIER il quale trascrive « τοῦτο οὖν μὴ νοήσεις ἐνταῦθα » seguiamo la variante dei mss. 146 e 240 i quali danno « τοῦτο οὖν μοῖ νοήσεις . . . » non solo perchè a dire dello Hoskier sono i migliori ma anche perchè la loro versione è più coerente col resto del testo, e perchè così ha dovuto leggere Areta di Cesarea il quale nel suo commentario a questo passo segue pedissequamente Ecumenio. Cfr. PG 106, 660.

([10]) Lo rilevano sul mosaico tanto MEGAW, pag. 79, quanto GRABAR, *op. cit.*, p. 540.

([11]) « In its color also, and in the presence of a well defined border, the mandorla in the Panagia Kanakarià is noteworthy... At Lythrankomi, the bold border and the suggestion of a reflecting surface within it, rather than a source of light give this mandorla the caracter of what Van der Meer aptly called an ethereal clipeus », così MEGAW, pag. 95, le cui espressioni richiamano alla mente quelle di Metodio di Olimpo († 312) riferite poi da Andrea di Cesarea (sec. VI): « Ἡ γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον ἐστὶ ἡ Ἐκκλησία . . . ὃ δε ἡμῖν ἐσθὴς τοῦτο ἐκείνη τὸ φῶς, ὃ δε ἡμῖν χρυσὸς ἢ διαφανεῖς λίθοι, τοῦτο ἐκείνη τὰ ἄστρα », PG 106, c. 320 e METHODIUS, *Symposion* VIII,5, BONWETSCH, GCS, *Methodius*, p. 87.

Ecumenio appartiene agli inizii del sec. VI ed è quindi un contemporaneo del nostro artista, ma quello che egli scriveva non era una novità. Come si può vedere dalle testimonianze raccolte da Bernard J. LE FROIS (12) la visione dell'Apocalisse era da tempo argomento di discussione comune in Oriente come in Occidente. Benchè le opinioni sull'identità della Donna, Maria o la Chiesa, fossero discordi, si conveniva, elemento importante per il nostro caso, nel riconoscere gli apostoli nelle dodici stelle (13). A questo proposito va ricordato il ritrovamento, sotto il pavimento della chiesa di Santa Maria Panachrantos a Costantinopoli, di un arco decorato con le teste dei dodici apostoli. Benchè la datazione non sia certa, David Talbot Rice che ne pubblica la fotografia ritiene trattarsi di un'opera del secolo VI (14). Non essendovi posto sulla sommità dell'arco per un busto di Cristo o per un simbolo, si può supporre che i dodici apostoli facessero da corona ad un bassorilievo di Maria col Bambino. Riguardo poi al manto di sole ed alla mandorla che ne è l'espressione pittorica, non è fuori luogo ricordare una strofa di Sant'Efrem Siro (sec. IV), nell'inno della Natività: «Il Figlio dell'Altissimo venne ed abitò dentro di me ed io, divenni sua madre. Egli che era nato da me mi procurò una nuova nascita e come il suo corpo si plasmò nella carne di sua madre, così io mi sono rivestita della sua gloria» (15).

Rimane da chiarire l'ultimo interrogativo sulla posizione della destra di Cristo. A. H. S. MEGAW il quale si è posto la questione indica un parallelo iconografico con l'autoritratto nel Virgilius Roma-

(12) Bernard J. LE FROIS, *The Women clothed with the sun*, Roma 1954.

(13) Sant'Ippolito Romano «molto letto in Oriente più che in Occidente» (*Enc. Catt.*): «Τὴν μὲν οὖν «γυναῖκα τὴν περιβεβλημένην τὸν ἥλιον» σαφέστατα τὴν Ἐκκλησίαν ἐδήλωσεν, ἐνδεδημένην τὸν λόγον τὸν πατρῷον ὑπὲρ ἥλιον λάμποντα ... τὸ δὲ λέγειν «ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα» δηλοῖ τοὺς δώδεκα ἀποστόλους δι' ὧν καθίδρυται ἡ Ἐκκλησία» H. ACHELIS, GCS, HIPP. *De Antichristo* c. 41, pag. 41.

Ticonio (Africa): «In mulierem Ecclesiam significavit... Stellae duodecim apostolos designavit quos Christus duodecim tribus Israel in capite Ecclesiae suae velut coronam imposuit», *Spicilegium Cassinense*, III, 1,326. Andrea di Cesarea: «Ἡ Ἐκκλησία τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης (Χριστὸν) περιβέβληται ... καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τὸν τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων τε καὶ ἀρετῶν περίκειται στέφανον» PG 106, c. 320.

(14) David TALBOT RICE, *L'Arte bizantina*, Firenze 1966, pag. 61.

(15) *Inno alla Natività* XVI, verso 11. CSCO, Script. Syri, t. 82 (1959) pp. 76 e 85.

nus [16]. Il confronto, benchè giusto, non risolve, crediamo, il problema. L'artista infatti ha qui abbandonato un gesto dal significato altamente teologico destinato a designare il Logos. Ne segue che la diversa posizione della destra doveva avere un significato analogo e non meno esplicito del gesto che potremmo chiamare tradizionale. M. SACOPOULO ha giustamente osservato che il rotolo in mano a Cristo è « sigillato » [17]. Inoltre, se si osserva bene, la posizione della destra, associata all'espressione del volto, non indica un modo qualsiasi di tenere il rotolo, bensí l'atto di chi intende affermare il proprio dominio su di esso. Veniamo così nuovamente rinviati all'Apocalisse [18] per riconoscere nel fanciullo sulle ginocchia di Maria l'Agnello che solo ha il potere di prendere e di aprire il rotolo. La conferma di questa interpretazione ci viene dal mosaico nella conca dell'abside di San Vitale a Ravenna dove, mentre la destra di Cristo è occupata nel dare la corona al Santo, la sinistra regge un rotolo nel quale sono ben visibili i sette sigilli [19]. Sempre a Ravenna ritroviamo il rotolo sigillato nel mosaico absidale di Sant'Agata Maggiore, della metà del VI secolo [20]. Nel mosaico della Deesis in Santa Sofia di Costantinopoli del sec. XII, il volume nella sinistra di Cristo porta nel taglio superiore due fermagli ai quali dovevano corrisponderne altrettanti in quello inferiore, oggi rovinato; in quello centrale, a giudicare dalla posizione dell'unico superstite, ve ne dovevano essere tre, in tutto dunque, sette [21]. Nell'affresco di Maria Regina a Santa Maria Antiqua, a Roma, la destra di Cristo, come a Lithrankomi, è appoggiata sul libro. Questo porta nel taglio centrale, l'unico visibile, non uno ma tre fermagli. Se ne potrebbero ipotizzare altri quattro ai due lati, come nella Deesis.

Tutto questo induce a pensare che per gli artisti che « sapevano », il rotolo o il libro avevano un significato teologico-biblico ben preciso. Esso non è, come alle volte si pensa, il Vangelo che Cristo non ha mai scritto, e neanche la nuova legge, bensì il libro dai sette

(16) MEGAW p. 90.

(17) Pag. 11.

(18) Cap. V.

(19) F. Wilhelm DEICHMANN, *Ravenna Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, Vol. III, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, tav. 311.

(20) C. IHM, *op. cit.* tav. VII 2.

(21) D. TALBOT RICE, *op. cit.* pag. 221.

sigilli che indica in colui che lo regge l'Agnello che solo ha il potere di prenderlo e di aprirlo.

Artista di alto livello, padrone alla perfezione dei mezzi di espressione della sua arte ed insieme ardito teologo, il maestro di Lithrankomi ci ha lasciato un'immagine tra le più ricche di significato: quella della Donna ammantata di sole, Maria, la Madre di Dio, la quale con la sua corona di apostoli e di evangelisti è già la Chiesa, con in grembo il Signore della Storia.

Pont. Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Pelopidas STEPHANOU S.I.

OCP 45 (1979) 418-426

Nota su icona dell'Anastasis

L'Anastasis o Resurrezione di Cristo nella Chiesa Bizantina ha tradizionalmente due rappresentazioni iconografiche: Cristo nell'Ade che trae per mano Adamo, e le Mirofore davanti al sepolcro vuoto (1).

Con il passare dei secoli, sopratutto in ambito bizantino-slavo, le due rappresentazioni spesso sono state fuse o arricchite da innumerevoli altre scene, tra le quali non è da trascurare quella di chiara influenza occidentale del Cristo che esce dal sepolcro.

In queste iconografie bizantino-slave dell'Anastasis la molteplicità di scene collaterali manifesta il gusto di compiacersi nell'illustrare quanto sia avvenuto negli inferi e nei cieli con la Resurrezione di Cristo, traendo solitamente ispirazione da apocrifi e da altre fonti di pietà abbellite, a volte, da antiche tradizioni popolari.

Nel 1973 il Pontificio Istituto di Studi Orientali di Roma organizzò una mostra di Iconi bizantine. In essa notammo una Icona dell'Anastasis che presentava delle scene collaterali inconsuete (2). Ci ripromettemmo di esaminarla, poichè ci proponeva una rappresentazione iconografica episodica dell'Anastasis che non abbiamo notato altrove (Fig. 1).

Descrizione dell'Icona

L'icona in questione misura cm. 25×32 compresa la cornice metallica che è stata sovrapposta alla cornice ' naturale ' dell'Icona

(1) Cfr. J. VILLETTE, *La résurrection du Christ dans l'art chrétienne du IIe au VIIe siècle*, Paris 1957, pp. 89-106, pl. XLIV-XLVIII; P. EVDOKIMOV, *La teologia della bellezza*, Roma 1971, pp. 361-72.

(2) *Catalogo della Mostra di Iconi bizantine*, Pontificio Istituto Orientale Roma, 15-31 Gennaio 1973, p. 10 nº 27.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

probabilmente solo nel secolo scorso. Tale cornice, a girali di fiori, è in metallo dorato. Sul lato superiore presenta la scritta « La Resurrezione di Cristo » (Voskresenie Christovo).

La rappresentazione misura, invece, cm. 19×22,7.

La tecnica adoperata è quella tradizionale bizantina a tempera con l'uovo (3).

Si gioca molto sull'effetto del contrasto fra i personaggi e la scenografia di fondo: abbiamo cioè il Cristo con la tunica bianca e il mantello giallo, listato a ' spina di pesce ' in oro solitamente su sfondo scuro, se non addirittura nero. Tale iconografia non è frutto di un gusto pittorico che è da considerare secondario, ma ha un significato teologico profondo: le vesti chiare nelle rappresentazioni di Cristo indicano il Cristo glorioso della Resurrezione. Nella nostra Icona, Cristo che si staglia sul fondo di una caverna rende a pieno il senso teologico: è la Luce che è discesa nella Tenebra, Dio che è entrato nella Caverna della Morte per affrancare l'Uomo dalla schiavitù di Satana (4) e ne esce vittorioso.

Con scopo esclusivamente pittorico è invece da considerare l'oro delle ali degli angeli, cui conferisce un senso di delicata leggerezza.

Le vesti degli angeli e degli altri personaggi presentano la gamma di colori tradizionali quali il vermiglio, il blu, il giallo scuro ecc., resi uniformi ed opachi dall'uso dell'uovo. I visi, come gli abiti, secondo la tecnica pittorica slava, non presentano graduali passaggi di tonalità nei colori: sul colore base degli incarnati (o próplasmos) bastano poche lumeggiature a tratteggiare e a dare una intensa espressione ai volti.

Riassumendo, dal punto di vista stilistico, l'Icona non presenta alcuna novità: è una Icona tradizionale della metà del XVII secolo (5).

(3) Cfr. M. DIDRON, *Manuel d'iconographie chrétienne greque et latine*, Paris 1845, p. 38; F. KONTOGLU, *Biblos Kaluméni Ekfrasis*, Athinon 1960, 16-8.

(4) Cfr. J. DANIÉLOU, *Le Symbole de la Caverne chez Grégoire de Nysse*, in Mullus, Festschrift Theodor Klauser, (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband I. 1964, Münster Westfalen), 43-51, s. 46-47; A. RAES, *La resurrezione di Gesù Cristo nella Liturgia bizantina*, Gregorianum 39 (1958), 481-93; F. DE' MAFFEI, *S. Angelo in Formis, III. La rappresentazione della parabola del buon Samaritano*, di prossima pubblicazione sulla rivista *Commentari* (Roma).

(5) *Catalogo, op. cit.* p. 10, nº 27.

Come luogo di provenienza, il *Catalogo* indica Mosca; da parte nostra non rifiuteremmo tale ipotesi.

Dal momento, però, che l'importanza della nostra Icona è sopratutto basata sull'originalità delle varie scene che la compongono, limitiamo qui il nostro discorso stilistico.

L'iconografia dell'Anastasis

Passiamo, allora, ad esaminare le varie scene della nostra Icona dell'Anastasis.

Due montagne, alle cui pendici si aprono due grotte, costituiscono lo sfondo di tutta la rappresentazione. Ad esse si frappone una valle al cui centro vi è un tondo blu scuro con raggi luminosi che circondano la figura del Cristo glorioso. Verso questo cerchio di luce convergono, nella parte superiore, due angeli (ANGLI / GDNI = Angeli di Dio), mentre dalla parte inferiore si dipartono tre altri angeli: due a sinistra, armati di ascia e bastone, ed uno a destra, con le mani velate in segno di adorazione; anch'essi sono designati come « Angeli di Dio ». Questa è la scena che campeggia al centro dell'Icona quale scena ' principale ', se vogliamo.

Dal momento, però, che le scene presentano una stretta concatenazione, in questo caso, come in altre raffigurazioni episodiche, è necessario trovare la scena ' chiave ' che permetta la lettura delle varie parti.

Quella che si considera la scena ' principale ' non sempre costituisce la ' chiave ' di lettura, come sembra essere nel nostro caso. Infatti, tanto la prima scena a destra nel primo registro, quanto la prima scena a sinistra nel secondo registro, potrebbero costituire la ' chiave ' di lettura.

Da parte nostra crediamo, tuttavia, che si debba cominciare a leggere il tutto dalla prima scena di sinistra del registro inferiore e che si debba proseguire in senso antiorario.

Nella parte superiore destra di questa prima scena, due angeli armati, di cui abbiamo fatto cenno, sferrano l'attacco contro due demoni, scuri e deformi, che volgono palesemente in fuga. Lo sguardo dei diavoli è rivolto con apprensione verso gli angeli, mentre si può facilmente indovinare il rifugio in cui cercano di trovare scampo: la bocca spalancata di un grosso cetaceo vermiglio.

Il cetaceo, in questo caso, rappresenta l'Ade. Esso, probabilmente, trova una spiegazione nel parallelo Giona-Cristo, Cetaceo-

Ade: infatti, la permanenza di Giona nel ventre della Balena (Giona 3, 1 ss.) è scelta da Cristo stesso qual simbolo della Sua discesa agli Inferi (Mt. 12,39 ss.; 16,4; Lc. 11,29 ss.). Tutto questo fa da contorno ai due personaggi principali della scena: Cristo che lega Satana con una catena. Satana è rappresentato come un vecchio calvo dalla lunga barba. Anch'egli è scuro come i due diavoli descritti precedentemente.

Un pilastro roccioso divide la scena descritta dalla successiva che si svolge anch'essa nell'oscuro di un antro (Fig. 2). Addossato al pilastro di roccia sembra esserci un muro dorato con una porta la cui anta è di traverso per terra. Ne è uscito Cristo che porta sulle spalle Adamo, davanti a Lui un gruppo di giusti, tra cui si riconoscono Davide e Salomone incoronati, quindi una donna, forse Eva. In una seconda fila pare ci sia Giovanni Battista e due personaggi dal caratteristico cappello rotondo, attribuito nell'iconografia bizantina ai profeti, che guardano con stupore l'opera del Salvatore. Al di sopra si libra l'angelo in adorazione, di cui abbiamo parlato.

Si passa, quindi, alla prima scena del primo registro in cui si vede il Cristo che risorge dal sepolcro, restandovi, tuttavia, fino alle ginocchia. Il suo sguardo è volto indietro. Verosimilmente, la scena che ha ispirato il pittore avrà avuto altri personaggi che, per mancanza di spazio o per altri motivi, non ha rappresentato.

Il Cristo ha nella mano sinistra una specie di fazzoletto, forse la benda della sepoltura, mentre con la mano destra accenna alla scena successiva.

Tra questa scena e la successiva, nella parte inferiore, vi è un cerchio: probabilmente si tratta della rappresentazione della pietra che sigillava il sepolcro, data la sua presenza anche presso la sepoltura di Lazzaro, nella rappresentazione della di lui resurrezione [6]. Non sapremmo fornire altra spiegazione plausibile.

Al Cristo che esce dalla tomba succede il Cristo glorioso, il Cristo che mostra i segni della sua opera salvifica: poggia i piedi sulle porte divelte dell'Ade e tiene nella sinistra un cartiglio aperto strappato a metà. Cristo ha, infatti, stracciato il Chirografo (il debito) del peccato che pesava su di noi, a causa del quale Satana ci teneva prigionieri (Fig. 1).

Lo sguardo del Cristo, accompagnato dal gesto della mano destra, non è volto verso lo spettatore, ma verso un secondo grande

(6) Cfr. DIDRON, *op. cit.*, p. 185.

cerchio che circoscrive cinque angeli. Purtroppo, le scritte che erano apposte al di sopra di tale cerchio sono mutile e non abbiamo potuto decifrarle.

Dal bastone nella mano destra e dal globo trasparente nella sinistra possiamo capire che si tratta di Arcangeli, almeno quelli in primo piano, e dovremmo vedere in essi una rappresentazione della natura angelica. Essi sembrano essere attoniti, volgendo lo sguardo verso Cristo glorioso. (7)

* * *

Perchè crediamo che la scena chiave per la lettura dell'Icona sia Cristo che lega Satana?

Essa costituisce, a nostro avviso, il primo stadio, in quanto Cristo scende nell'Ade per liberare i Giusti, infrange le porte per recuperare la sua ' antica immagine ' allorquando, per coloro che erano sulla terra, giaceva nel sepolcro. Quindi gli episodi che si riferiscono all'Ade debbono logicamente precedere la sortita dal sepolcro.

Dopo aver legato Satana, Cristo prende sulle spalle Adamo e lo trae fuori davanti allo stupore dei Giusti. Al di là di questo significato immediato vi è anche quello di Cristo che, nel gesto di portare Adamo sulle spalle, simboleggia il mistero dell'incarnazione, Dio che assume la natura umana, Cristo che è novello Adamo: vero Dio e vero Uomo (Fig. 2).

Altre Iconi episodiche ci possono fornire, forse, una spiegazione del Cristo che esce dal sepolcro e si volge indietro (8). Cristo, dopo aver compiuto la sua opera nell'Ade, risorge e trae dal sepolcro coloro che da tempo Lo attendevano per essere condotti al luogo delle delizie. Quindi, nella scena originale, il Cristo che esce dal sepolcro probabilmente era seguito dalla processione dei Giusti.

(7) Cfr. VILLETTE, *op. cit.*, *ibidem.*

(8) V. p. es. NEW GRECIAN GALLERY, *Greek and Russian Icons 15c.-18c.*, November-January 1971-72, (31 Brook Street London W_1), nº 42 (XVII sec., moscovita); opp. NEW GRECIAN GALLERY, *Feast day Icons 15th-17th century*, November 1973-January 1974, (31 Brook Street London W_1), nº 34 (XVII sec., moscovita). Molto simili sono le iconi della *Mostra di Antiche Iconi* presentata da *Bedetti* a Piazza S. Silvestro 11, Roma, facenti capo una a Jaroslavl' e l'altra alla scuola di Palekh all'inizio del '700.

A conclusione di tutto il ciclo ecco la natura angelica che stupisce davanti alla gloriosa vittoria del Cristo che, con sotto i piedi le porte divelte dell'Ade, mostra di aver strappato il Chirografo del peccato.

Come si vede, nessuna scena rappresentata in questa Icona dell'Anastasis trova calzante riscontro nelle raffigurazioni bizantine della resurrezione: manca quella che è considerata la scena chiave simbolica della redenzione, cioè Cristo che trae per mano Adamo dall'Ade. Al contrario, in Iconi dell'Anastasis provenienti dall'area moscovita del XVII secolo, anche su quelle che hanno una pletora di elementi raffigurativi, rimane sempre quale scena ' principale ' la scena del Cristo che prende per mano Adamo (9).

Il problema dell'origine delle scene

Da dove hanno preso origine le due scene del registro inferiore?

Non abbiamo elementi certi per poter dare una risposta, tuttavia ricordiamo che nel Salterio serbo della biblioteca di Monaco (*Monac. sl. 4*, sec. XV) nel foglio 204v dove si illustra il v. 10,34 di Luca (parabola del buon Samaritano), Cristo, nelle vesti del buon Samaritano, in una grotta, si china a curare l'uomo incappato nei ladroni e, quindi, caricatolo sulle spalle, lo porta all'albergo (10) (Fig. 3).

Come si può notare dalle figg. 1, 2 e 3 la trasposizione iconografica tra la prima scena, con il Cristo che cura il malcapitato, e il ' nostro ' Cristo che lega Satana, non è impossibile. Tuttavia, la scena di Cristo che porta Adamo sulle spalle è di gran lunga la scena più importante ed originale.

Per questa raffigurazione la scena del Salterio serbo è ancora più calzante. Il senso, poi, delle due rappresentazioni è lo stesso: Cristo che viene a raccogliere la Sua ' antica immagine ' decaduta, deturpata dall'attacco dei malvagi, e la riporta alla vita.

Dal punto di vista iconografico, quanto a tale scena, si può ancora segnalare il paragone con la raffigurazione del romanzo di

(8) V. p. es. *Drievnie Ikony Staorobriadčeskogo Kafedral'nogo Pokrovskogo sobora pri Rogožskom klabdiščie v Moskvie*, Moskva 1956, p. 37 tav. 6.

(10) J. STRZYGOWSKI, *Die Miniaturen des Serbischen Psalters der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Wien 1906, p. 74 tav. LI; per la problematica relativa all'iconografia della parabola del buon Samaritano rinviamo a DE' MAFFEI, *op. cit.* Cogliamo l'occasione per ringraziare la Prof.ssa de' Maffei per averci segnalato gentilmente la miniatura.

Alessandro, diffuso un po' dappertutto durante il Medio Evo, che ci mostra Alessandro che, caricatosi sulle spalle Nectabo morto, lo riporta a casa (11) (Fig. 4).

In questo caso, le rappresentazioni hanno un tenuissimo legame, ma pensando alla facilità con cui si possono trasporre alcune iconografie, non è inverosimile pensare che la scena di Alessandro abbia forse potuto avere un qualche influsso nell'elaborazione della nostra scena.

Oltre al problema strettamente iconografico, crediamo sia opportuno volgere la nostra attenzione anche ad eventuali testi che abbiano potuto influire e determinare la scelta delle due scene.

Per l'iconografia di Cristo nell'Ade si pensa subito al cosiddetto Vangelo apocrifo di Nicodemo che nella seconda parte narra la discesa agli Inferi di Cristo.

La versione slava, che verosimilmente circolava all'epoca nell'area di origine della nostra icona, suona così: '*Tunc rex gloriae majestate sua conculcans mortem et comprehendens Satan principem tradidit inferi potestati, et attraxit Adam ad suam claritatem*' (12). Questa versione slava mostra di essere dipendente da una delle due recensioni latine del racconto e, come si può vedere, poco ha da spartire con la raffigurazione della nostra Icona. La seconda recensione latina (rec. B), forse sconosciuta nell'ambiente in cui è stata elaborata la nostra Icona, fornisce qualche dato importante per l'iconografia: '*Ed ecco il Signore Gesù Cristo venire nello splendore di una luce eccelsa, mansueto, grande ed umile, portando in mano una catena: la avvinse al collo di Satana, gli legò le mani dietro la schiena, lo scaraventò all'indietro nel Tartaro e gli mise il suo santo piede sulla gola ...*' (13).

(11) A. Xyngopoulos, *Les Miniatures du Roman d'Alexandre le Grand dans le Codex de l'Institut Hellénique de Venise*, Athènes-Venise 1965, tav. I; Per quanto riguarda la circolazione del romanzo in ambito slavo si veda V. P. Adrianova-Peretc-V. F. Pokrovskaja, *Drievnie-russkaja Povest'*, (*Bibliografija Istorii Drievnie-russkoj Literatury*), I, Moskva-Leningrad 1940, 26-50.

(12) A. Vaillant, *L'évangile de Nicodème, texte slave et texte latin*, Genève-Paris 1968, c. XXII, p. 73; cfr. L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Torino 1971, 651.

(13) L. Moraldi, *op. cit.*, *rec. latina B*, p. 651; *La recensione greca* (p. 622) ha chiaramente, invece, ispirato la scena che ricorre in alcune iconi dell'Anastasis dove sono gli angeli ad incatenare Satana: *Poi*

La nostra Icona, a differenza delle coeve Icone da noi citate (v. n. 9), che chiaramente dipendono in tutte le loro parti dall'apocrifo, mantiene una certa autonomia.

Abbiamo anche fatto ricerche sulla poesia sacra dei canti della settimana santa e della Resurrezione, ma essi sembrano ignorare il dramma svolto negli inferi e, pur ripetutamente facendo cenno all'amarezza dell'Ade ed alla liberazione di Adamo e del genere umano, non mostrano compiacersi in immagini dettagliate (14).

Qualche particolare lo si può invece trovare in alcune composizioni poetiche dell'Oktoichos (Libro degli Otto Toni) che costituisce il nerbo poetico dei Vespri e dei Mattutini di quasi tutto l'anno liturgico, così familiare a monaci e laici nelle chiese bizantine (15).

In queste composizioni si parla della discesa agli Inferi, delle porte bronzee della morte, dei chiavistelli infranti, delle catene della morte da cui Adamo viene sciolto (16).

Quindi, l'apocrifo e l'innografia possono considerarsi motivi ispiratori della composizione dell'Icona dell'Anastasis solo in modo in-

---

il re della gloria afferrò per il capo l'archisatrapo Satana e lo consegnò agli angeli, dicendo: con catene ferree legategli mani e piedi, collo e bocca! poi datelo in potere dell'Ade dicendo: Prendilo e tienlo fino alla mia seconda venuta!.

(14) Non sappiamo fino a che punto la scena dell'uscita dal sepolcro nella nostra Icona possa aver tratto ispirazione dalla composizione poetica del Mattutino del Sabato Santo '(*Symvola tis tafis su parédixas*) *Hai mostrato i simboli della tua sepoltura...*' o la scena con gli angeli che sono attoniti da un'altra composizione del Mattutino del Sabato Santo: '(*Exéstisan chorì ton Anghélon*) *Stupirono i cori angelici* ...' cfr. *Hi Aghìa kè Megàli Hevdomàs*, en Konstantinupòli 1906, 255, 253; Cfr. E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin, II. Les fêtes*, Chevetogne 1949.

(15) Su tale libro cfr. CHR. HANNICK, *Dimanche, office selon les Huit Tons* (*Introduction*), Chevetogne 1970, 11-60.

(16) Apostichon Anastasimon TONO VI: (*Pylas syndrìpsas*) *Tu hai distrutto le porte di bronzo ed hai spezzato i chiavistelli dell'Inferno, come Dio onnipotente, hai fatto risorgere il genere umano decaduto...*; TONO II: (*Inìghisàn si, Kyrie*) *O Signore, con terrore, le porte di Morte si sono aperte davanti a te. Tremarono dalla paura al solo vederti i guardiani delle porte dell'inferno, poichè tu hai infranto le porte di bronzo, ne hai spezzato i chiavistelli e ci hai tratti dalle tenebre e dall'ombra della morte ed hai spezzato le nostre catene.* Abbiamo voluto dare un esempio breve del tenore delle composizioni che si possono trovare nell'Oktoichos; cfr. *Dimanche, office selon les Huit Tons*, Chevetogne 1970, *passim*; A. RAES, *op. cit., ibidem.*

diretto e lontano, mentre, forse, un ruolo più importante possono averlo avuto le iconografie del buon Samaritano e del romanzo di Alessandro, da noi citate.

Certo, la libertà di composizione che all'epoca era concessa in ambito slavo al pittore o al committente ci può far immaginare come sulla base dei testi e delle iconografie citate si sia potuto elaborare una scenografia originale, quale mostra di essere quella presente in questa icona dell'Anastasis.

Via Luigi Luiggi 9/3, Roma Gaetano Igor PASSARELLI

RECENSIONES

Aethiopica

Bairu TAFLA, *A Chronicle of Emperor Yoḥannes IV* (1872-1889) « Äthiopische Forschungen » herausgegeben von Ernst HAMMERSCHMIDT, Band I., Franz STEINER Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, pp. 200.

È il primo volume della collana *Äthiopische Forschungen*, diretta dall'etiopista E. HAMMERSCHMIDT.

Si tratta, in questo caso, della più diffusa cronaca riguardante il Negus Giovanni IV (1872-1889). Quindi, di un documento importante per la storia d'Etiopia nella seconda metà del secolo XIX, quando l'impero etiopico si assesta internamente e si incontra o si scontra con le potenze coloniali, l'Inghilterra e l'Italia, oltre che con l'Islam. Il massacro di cinquecento militari italiani a Dogali avviene mentre regna Giovanni IV, nel 1887. Due anni dopo, il Negus muore combattendo contro i Mahdisti.

Questo testo è anche di grande interesse per la storia cristiana della Etiopia, non solo per l'afflato biblico che lo pervade, dalle genealogie ricalcate sulle genealogie bibliche, alle numerose citazioni della Scrittura che accompagnano la narrazione, ma anche per il rilievo dato al monachesimo etiopico e per la vicenda dei quattro vescovi richiesti dal Negus al patriarca copto di Alessandria, Cirillo, negli anni 1881-1882 (pp. 149-151) e per la serie di lettere accluse alla cronaca, tra cui quelle indirizzate alla comunità etiopica di Gerusalemme. Questi ultimi documenti possono aggiungersi al *dossier* pazientemente ricostruito da E. CERULLI, *Etiopi in Palestina*, Roma 1943-1947, dove mancano appunto testi dell'epoca di Giovanni IV.

L'introduzione avvia il lettore alla conoscenza del protagonista Giovanni IV, con il caratterizzare le sette cronache rimasteci del suo regno, l'ultima delle quali, in geez, lingua classica ormai sostituita nella pratica dall'amarico, è appunto qui riprodotta e tradotta. La versione inglese, chiara e scorrevole, è corredata da note storiche, piuttosto che filologiche. Arricchiscono il valore del volume cinque alberi genealogici, del Negus in questione e dei suoi immediati predecessori e successori; e una buona bibliografia. Chi ha curato questa edizione e traduzione, Bairu TAFLA, cieco dalla prima infanzia, come fa notare il direttore della collana, HAMMERSCHMIDT (p. 9) ha compiuto un'opera davvero

lodevole, che denota grande familiarità con la relativa letteratura, sia in lingua etiopica che in lingue occidentali.

Ci permettiamo solo di osservare che sarebbe stato opportuno aggiungere degli indici analitici, delle località e delle persone citate nella cronaca.

V. Poggi S.J.

Bernd Manuel Weischer. *Qērellos III: Der Dialog ' Dass Christus einer ist' des Kyrillos von Alexandrien*, (= *Aèthiopische Forschungen* 2) Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, 251 p. et IV pl.

Il y a déjà plus de dix ans que B. Weischer entreprenait l'étude critique du Qerellos, ce monument de la plus ancienne langue *ge'ez*, qui s'est servi vers le VI[e] siècle déjà d'un modèle grec d'une collection dogmatique relative surtout au concile d'Éphèse, mais non sans additions du V[e] siècle. Dès 1967, dans *Oriens Christianus*, t. 51, p. 145-185 et t. 52 (1968), p. 92-122, l'auteur donnait une traduction allemande intégrale du traité « Sur l'Unité du Christ », en utilisant une édition, encore en préparation, laquelle employait alors huit des 22 mss connus à ce moment d'après les catalogues. L'expédition d'E. Hammerschmidt en Éthiopie, autant que les enquêtes personnelles de l'auteur ont permis de connaître une liste de 33 mss du Qērellos (cf. Qērellos I, *Der Prosphonetikos ' Ueber den rechten Glauben ' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Hambourg 1973, p. 16-19). Certains de ceux-ci ont une grande importance, comme le ms. du lac Tana Qeddus Gabre'el n° 42, du XIV[e] siècle! L'observation des mss au long de plusieurs siècles permet à B.W. de reconnaître que, plus l'on se rapproche de l'époque de la traduction, plus on se rapproche également du modèle grec. Ceci n'empêche pas de trouver çà et là des variantes doctrinales intéressantes, où l'on surprend vraisemblablement déjà des corrections introduites dans le modèle grec, soucieux de souligner son indépendance vis-à-vis d'interprétations ultérieures. De ce point de vue, les remarques déjà faites lors de la publication des traités finaux du Qērellos (*Oriens Christianus*, t. 53, 1959, p. 157) sont convergentes. Il semble que les doctrines incorrupticoles de Julien d'Halicarnasse aient influencé la rédaction du recueil grec original. Il est hors de doute qu'une édition critique grecque permettrait sans doute de repérer quelle branche va simultanément vers le syriaque et l'éthiopien, comme l'observe très justement B.W. Il ne manque pas de contexte historique à une telle évolution d'un recueil sous le nom de Cyrille. Grégoire le Thaumaturge donné comme contemporain de Mélèce et Nectaire est un fait qui apparaît sous l'empereur Zénon (cf. *Analecta Bollandiana*, t. 89, 1971, p. 415-417).

Les photos insérées dans l'introduction donnent la graphie des feuilles de garde des mss arméniens d'Erivan: parmi les archaïsmes notoires, on remarque immédiatement le nom de Dieu écrit en deux mots: Egezi'a Behièr. Ce n'est pas le moindre mérite d'une édition exem-

plaire que de rester également attentif à faire vivre au lecteur le frisson devant les restants peut-être les plus anciens de l'écriture éthiopienne, du moins sur parchemin. Nous souhaitons vivement que la suite du Qērellos puisse sans tarder voir le jour. Pour la grammaire éthiopienne aussi bien que pour l'histoire ecclésiastique, c'est le plus intéressant: des monuments éthiopiens en dehors de la Bible.

Nous ne pouvons clore ce compte-rendu sans féliciter l'imprimeur: l'usage de caractères éthiopiens bien clairs e faciles à distinguer est devenu aujourd'hui, malheureusement, trop rare pour qu'on ne soit pas ravi de retrouver la qualité des impressions d'avant-guerre.

M. van Esbroeck S.J.

Arabica

'Ammār al-Baṣrī, *Apologie et Controverse*, par Michel Hayek, « Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth », Nouvelle Série, B. Orient Chrétien, Tome V. Dar El Machreq Éditeurs, Beyrouth 1977, pp. 268 en arabe et 92 en fr.

Un interessante studio introduce l'edizione degli scritti di un autore del quale si conoscono il nome, l'appartenenza nestoriana e la capacità teologico-dialettica, benché si ignorino gli esatti dati cronologici.

Infatti di 'Ammār al-Baṣrī, citato indirettamente da Ibn al-Nadīm, menzionato da Abū l-Barakat Ibn Kabar e compendiato dagli 'Assālidi, si conoscono solo due opere: *Il libro della prova* e *Il libro delle domande e delle risposte*, che qui appunto vengono editi, introdotti e analizzati.

Il libro della prova, Kitāb al-burhān, più breve, tratta dell'esistenza di Dio, dei criteri inconfondibili della vera religione, mostrandone la verifica nel Cristianesimo. Tenendo presente il contesto islamico, 'Ammār tratta del mistero trinitario, dell'incarnazione, della morte redentiva del Cristo, del culto e dei sacramenti cristiani, della beatitudine nell'altra vita.

In tutte le sue argomentazioni, 'Ammār conserva lucidità ed equilibrio. Mette al servizio della sua creatività teologica una sorprendente ricchezza terminologica (che un vero e proprio indice lessicale avrebbe valorizzato molto meglio del semplice glossario delle pp. 85-91). 'Ammār è originale rispetto ad altri teologi cristiani del suo ambiente e del suo tempo (per Hayek il secolo IX°) i quali come lui rispondono apologeticamente a Musulmani. Circa la Trinità, per esempio, 'Ammār non parla della trilogia procliana di bontà, forza e sapienza, come il giacobita Yaḥyā Ibn 'Adī di prima maniera; né di quella aristotelica, *intellectus, intelligens, intellectum*, che lo stesso Yaḥyā preferirà in seguito. 'Ammār ha invece un *excursus* originale sull'imperfezione della unicità

numerica e sulla pienezza ontologica che si realizza nella Trinità divina.

La seconda opera di ʿAmmār, *Kitāb al-masāʾil wa l-aǧwibah*, dedicato a un Califfo di cui non si fa il nome, è più lungo. È composto di quattro parti, rispettivamente di 28, di 14, di 9 e di 51 domande e relative risposte. La prima parte è una specie di teodicea dell'opera creativa divina. La seconda risponde all'accusa che i Musulmani rivolgono ai Cristiani di *taḥrīf* delle Scritture e la controbatte con argomenti già usati nell'altra opera per sceverare la vera dalla falsa religione. La terza parte torna sul mistero trinitario: Dio è creatore, vivente e sapiente. In lui non ci sono tre individui, ma tre ipostasi, che sono ciascuna qualità essenziale (*ṣifah ḏātiyyah*) della sostanza divina. La quarta parte ha per argomento l'incarnazione. Dimostra una volta di più come un nestoriano sappia esporre una rispettabilissima cristologia. L'unione del Cristo, dice per esempio ʿAmmar, non abolisce la dualità delle nature divina e umana, né l'unicità della loro sussistenza nell'unico Cristo, senza però che le stesse siano mescolate, né che le loro ipostasi siano separate (ar. 178-179).

L'edizione (che, a dire il vero, avremmo voluto più accurata) e lo studio introduttivo (apparso pure su *Islamochristiana* 2 (1976) 69-133) solleciteranno, speriamo, ulteriori approfondimenti che gettino nuova luce su questa interessante figura di nestoriano rimasta ancora troppo in ombra.

Segnaliamo da parte nostra (HAYEK non ne parla) che Yaḥyā Ibn ʿAdi (974) menziona uno scritto di ʿAmmār al-Baṣrī, nel suo *Kalām ʿalā al-masāʾil*. Cfr. YAḤYĀ IBN ʿADĪ, *An Exposition on Christology*, Edited by Geries Saed KHOURY, Nazareth 1978, « questione decimaterza » p. 187.

V. POGGI S.J.

Gauss HAYDAR, *Kitab fīl-bāh wa-mā yuḥtāgu ilaihi min tadbīr al-badan fī stiʿmālihi des Qusṭā Ibn Lūqā*, 1. *Abhandlung* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Medizinischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1973), VII+47 pp. (allemand) + 49 pp. (arabe), 14.5×20.4 cm.

Ce petit livret hors-commerce n'a aucune prétention, et il serait injuste de le critiquer avec rigueur. M. Ġawṯ Ḥaydar n'est visiblement pas un orientaliste. Je me contente donc de faire connaître l'ouvrage de Qusṭā lui-même.

Qusṭā Ibn Lūqā est né à Baʿlabakk vers 205/820. Excellent traducteur, il est aussi trilingue, maîtrisant parfaitement le grec, le syriaque et l'arabe. En outre, il est fameux en tant que mathématicien, astronome et médecin. Il vécut à Bagdad, où il mourut en 300/912. Fuat Sezgin énumère 51 ouvrages ou traités de médecine, qui sont au-

jourd'hui conservés en manuscrits, sans parler de ceux qui sont perdus (cf. *GAS* 3, p. 270-274). Le 14e titre de cette liste est notre *Kitāb fī l-bāh wa-mā yuḥtāǧ ilayh* ... (= livre sur le sens génésique, plutôt que *Das Buch über die Kohabitation*, comme traduit G. Haydar) adressé à [al-Ḥasan] Muḥammad Ibn Aḥmad, le secrétaire du Biṭrīq al-Batāriqah.

Cet ouvrage ne nous est connu actuellement que par deux manuscrits. Le premier appartenait vers 1920-1930 aux héritiers du Dr Ǧibrā'īl Ḥakīm d'Alep; mais on ignore la localisation actuelle de ce manuscrit. Le deuxième se trouve à la Bibliothèque Universitaire d'Istanbul, sous le numéro A 242; il est daté de 1072 A.H. (= 1661-1662 A.D.).

Ce deuxième manuscrit comprend deux traités sur le *bāh* (sens génésique). Le premier (fol. 37r-39v) est encore inédit; c'est le No 15 de la liste de Sezgin (*GAS* 3, p. 272). Le deuxième traité (fol. 40r-62v) se divise en deux *maqālah*, dont seule la première (fol. 40v-52r) est publiée ici, avec une traduction allemande et des index (p. 38-43). D'après l'introduction de Qusṭā (p. 5, lignes 9-11), la deuxième *maqālah* devrait traiter des aliments et des médecines (simples et composées) destinées à fortifier ou à affaiblir le sens génésique.

Bien que la méthode d'édition de l'auteur ne soit pas excellente, le texte de Qusṭā est intelligible. Il est hélas transcrit de la main de l'éditeur, qui l'exécuta d'une manière plutôt négligée. Tant qu'à faire, on aurait préféré avoir une reproduction photographique du manuscrit d'Istanbul, avec addition des quelques notes critiques de l'éditeur.

La première *Maqālah* de Qusṭā ici éditée se divise en une introduction et sept chapitres:

1. Les « humeurs » (*mizāǧ*, traduit incorrectement par « mischungen ») des divers membres du corps
2. Les « humeurs » des testicules
3. Les corps, les âges et les saisons plus convenables pour l'exercice de la sexualité
4. Ce qu'il faut éviter dans l'usage de la sexualité
5. Du bon et du mauvais usage de la sexualité
6. Des maladies qui peuvent résulter de l'usage immodéré de la sexualité
7. Des avantages de l'usage de la sexualité, et des inconvénients possibles du non-usage de la sexualité

Cet aperçu montre l'intéret de cet ouvrage, qui se situe évidemment au plan purement médical. Qui chercherait quelque-considération morale sur l'usage de la sexualité ou de la continence, serait déçu.

Signalons enfin (ce que l'éditeur ne relevè pas) que l'auteur annonce, dans son introduction (p. 4, lignes 5-8), un ouvrage sur la dissection des organes génitaux, leurs actions et leurs avantages (*tašrīḥ aʿḍā' at-tanāsul wa-afʿāli-hā wa-manāfiʿi-hā*), ouvrage non signalé par *GAS* 3, p. 270-274.

SAMIR Khalil, SJ

Armeniaca

Moses KHORENATS'I, *History of the Armenians*. Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. THOMSON, "Harvard Armenian Texts and Studies » 4, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1978, pp. 408+Map.

In questo volume, quarto di una collana harvardiana di testi e studi armeni, è tradotto integralmente in inglese, per la prima volta, un classico della storia armena.

È la *Storia degli Armeni* di Mosè Khorenats'i, che aveva avuto a suo tempo versioni in latino, in francese, in italiano, in tedesco e in russo.

Thomson non è nuovo all'esperienza di tradurre dall'antico armeno. È sua la versione del Catechismo di Gregorio, incluso nel *Libro di Agatangelo* (*The Teaching of Saint Gregory*. An Early Armenian Cathechism, Cambridge, Mass. 1970). Pure sua è la versione inglese del Libro di Agatangelo (AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, Albany 1976). Egli accetta dunque il ruolo, apparentemente in sottordine, del traduttore, che mette la sua conoscenza dell'armeno classico al servizio di chi non lo conosce.

È la prima cosa di cui lo ringraziamo.

Secondariamente, gli siamo grati per aver scelto di tradurre proprio la Storia degli Armeni di Mosè Khorenats'i, cioè di un autore che gli Armeni, popolo più di altri « dedito alle storie », chiamano *Patmahayr*, Padre della storia.

Il non armenologo ha così un aggiornato strumento di lavoro, rispetto alle precedenti versioni. Infatti Thomson non si limita a volgere in inglese il testo armeno. Egli, a differenza dei traduttori che lo hanno preceduto, si basa su un'edizione critica (si veda il paragrafo sui manoscritti, pp. 369-370): quella a cura di M. ABELEAN e S. YARUT'IWNEAN, stampata a Tiflis nel 1913.

Thomson ha poi corredato la sua versione di note esegetiche abbondanti e le ha premesso una lunga introduzione (pp. 1-61).

In essa si esamina il rapporto dello storico Mosè Khorenats'i con le sue fonti, cioè con la tradizione orale e con la tradizione scritta. E quanto alla tradizione scritta, Thomson considera i rapporti dello storico con la Bibbia, con la letteratura pagana greca, con gli ebrei Filone e Giuseppe, con le storie ecclesiastiche di Eusebio, di Socrate, con le opere di Gregorio di Nazianzo, con la siriaca Dottrina di Addai e con i testi armeni di Agatangelo, di Fausto di Bisanzio, di Lazzaro P'arpets'i, della geografia dello stesso Khorenats'i e della cosiddetta Storia di Eraclio, di Sebēos.

Nella introduzione si affronta anche il problema dell'epoca in cui ha vissuto il Khorenats'i. Non si può ritenerlo, come Mosè pretende, del V secolo, né discepolo di Mesrop e di Sahak, dal momento che narra fatti posteriori a quell'epoca almeno di due secoli.

Da questa introduzione e dal commento esegetico che correda la versione, il lettore è aiutato a capire e a gustare le singole parti della Storia del Khorenats'i: la prima parte, o della genealogia della Grande Armenia, sorta di etnogonia che risale fino ad Adamo per giungere all'avvento dei principi arsacidi; la seconda parte o del periodo intermedio, di Tiridate e di Gregorio l'Illuminatore, con l'ingresso dell'Armenia nella storia cristiana, fino al concilio di Nicea; da ultimo, la terza parte, o del periodo nel quale il Khorenats'i dice di scrivere, che va dalla morte di Gregorio alla caduta degli Arsadici.

Cosicché il lettore, sotto la guida di un interprete che è insieme propedeuta e maestro, scopre ed ammira una grande figura di storico. Mosè Khorenats'i, pur essendo, come Thomson fa notare, parziale, antimanuconiano e filobagratide, di epoca successiva a quella dichiarata, riesce tuttavia mirabilmente negli ardui compiti di interpretare leggende e folklore del suo popolo e di inserire le linee principali della storia armena nelle correnti della storia mondiale. Egli salva dall'oblio e vivifica la tradizione armena, dando all'Armenia una storia nazionale di tutto rispetto.

È dunque lodevole questo lavoro di Thomson.

Alla sua versione fanno seguito un estratto della *Storia di Eraclio*, sull'origine dei Manuconiani, una abbondante bibliografia critica e una carta geografica dell'Armenia secondo il Khorenats'i.

V. Poggi S.J.

Byzantina

Alberto Boscolo, *La Sardegna bizantina e alto-giudicale*, Ed. Chiarella, Sassari 1978, pp. 222.

Nella collana da lui diretta e dedicata alla ' Storia della Sardegna antica e moderna ', il Boscolo si è riservata la trattazione di un periodo di particolare difficoltà, quello che va dall'invasione vandalica del V sec. alla istituzione dei Giudicati nel XII sec. Periodo di notevoli difficoltà, dicevo, perchè le fonti, sia quelle scritte sia quelle monumentali, sono esigue, non ancora adeguatamente studiate e, quindi, di difficile sistemazione nel quadro ambientale che si deve offrire al lettore. Malgrado ciò, il Boscolo, che è medievista di lunga esperienza, ha tentato di dare ordine a tutti i dati della tradizione, giovandosi dei contributi specialistici finora apparsi sui numerosi problemi, ancora insoluti o di controversa interpretazione, circa l'occupazione dell'isola da parte dei Bizantini. Alle molte difficoltà incontrate l'Autore ha dato sempre una risposta, sia pur cauta, ma provvista in ogni caso di elementi offerti dalle fonti o dalle fonti supposti. Ne viene fuori un quadro convincente, perchè il lettore è certo che ciò che legge in questo « difficile » volume è scientificamente accertato o ancora da accertare.

Il Boscolo distribuisce con buona architettura la vasta materia di otto secoli di storia sarda, dai primi del 400 al 1100 inoltrato, e dei periodi via via considerati ci offre il panorama completo delle vicende politiche e militari, delle istituzioni e dei fenomeni sociali ed economici, precipui dell'isola. Dopo il cap. I, dedicato interamente ai Vandali, già nel II si trattano i presupposti dell'intervento bizantino in Sardegna, cioè l'interesse che nei riguardi dell'isola mostrarono sia i Longobardi che gli Arabi. Evidentemente il Boscolo non perde di vista le istituzioni ecclesiastiche che tanta importanza ebbero in quel periodo di vacanza del potere centrale imperiale, e opportunamente sottolinea l'incidenza della Chiesa sul popolo sardo al tempo di Gregorio Magno con la conseguente conversione della gente di Barbagia alla fede cristiana, ma anche con le controversie religiose scatenate nell'isola dall'imponente fenomeno del'iconoclasmo. Il cap. IV è dedicato all'esame delle istituzioni e della società sarde in piena dominazione bizantina, con un rapido sguardo all'influenza esercitata da Bisanzio nei riguardi della lingua, dell'architettura e della stessa religiosità degli isolani. Nel cap. V il Boscolo torna a trattare delle vicende storico-militari concernenti le incursioni arabe e la creazione dei Giudicati, sorti a difendere la Sardegna, ove il potere bizantino diveniva via via più debole, quindi l'incipiente interesse di Pisa e Genova, e i loro primi scontri per il possesso dell'isola. Sullo sfondo di queste guerre tra le due più potenti repubbliche marinare del Tirreno, l'Autore colloca le vicende legate alla diffusione del monachesimo, alla presenza dei Benendettini e dei Vittorini e, per ultimo, ai rapporti tra Papato e Giudicati (cap. VI); approfondisce subito dopo (cap. VII) l'esame delle istituzioni alto-giudicali con particolare riguardo alla corte e ai suoi funzionari, all'amministrazione pubblica ed ecclesiastica, al regime fiscale e giudiziario; si sofferma, infine, nell'ultimo capitolo (VIII), sulle componenti sociali ed economiche dell'ordinamento fondiario dell'isola (vita nelle ville e progressiva apertura ad un'economia sciolta da vincoli feudali).

Il volume per sobrietà di esposizione si propone alla lettura sia dello specialista che del semplice cultore di storia isolana. Più ardua si presenta, invece, a conclusione del testo, la sezione dedicata a ' Fonti e orientamenti bibliografici ', nella quale il Boscolo rende conto con opportuni riferimenti ragionati del materiale usato. È superfluo sottolineare che questa parte è di estrema utilità a chi si accosti per la prima volta alla storia dell'isola durante e dopo l'occupazione bizantina, giacchè vi è illustrata in modo organico tutta la problematica connessa ai vari argomenti affrontati nel volume con tono cauto e discorsivo. Con pari vantaggio ci si gioverà della successiva sezione bibliografica, che riguarda sia le fonti che la moderna letteratura su gli argomenti trattati. Consiglieremmo all'Autore in una prossima edizione del volume di citare le fonti in testi più recenti (p. es. Procopio nella recente edizione teubneriana di Haury, riveduta da Wirth, Lipsia 1962-64 e non in quella ormai antiquata di Dindorf, che risale al 1833), anche per consentire ai lettori più facile reperibilità. Così la letteratura moderna comprende lavori recenti e recentissimi, ma per lo più di autori sardi

o ad argomenti sardi dediti, mentre si sarebbe gradita qualche proposta bibliografica meno settoriale e di più ampi orizzonti (p. es. il rinvio alle ricerche economiche e sociali condotte dalla scuola del Lemerle in Francia, alle indagini in campo ecclesiastico e agiografico dei Bollandisti di Bruxelles, agli studi sull'arte degli specialisti americani di Dumbarton Oaks). Chiudono infine il volume un completo ' Indice dei nomi ' e l'utile ' Indice delle illustrazioni ', che sono scelte con buona opportunità per dare evidenza d'immagine ai momenti più significativi della storia considerata nel testo.

In conclusione, si può ritenere la fatica del Boscolo assai utile sia a chi legga per la prima volta la storia della Sardegna dal V al XII sec., sia a chi, competente della materia trattata nel volume, si accosti ad una visione unitaria di argomenti finora solo parzialmente e settorialmente affrontati o illustrati.

E. MERENDINO

Jean DARROUZÈS, A. A., *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les actes des Patriarches*, Fasc. V: *Les regestes de 1310 à 1376*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1977, pp. XX-603.

Sei anni fa avemmo occasione di recensire la seconda edizione che il P. Darrouzès aveva curato del I° fascicolo dei *Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, già edito nel 1932 dal suo confratello P. Venance Grumel. Concludendo la recensione di quel fascicolo così ben rinnovato ed accresciuto di nuovi testi, esprimemmo l'augurio che il P. Darrouzès compisse un lavoro analogo per i fascicoli II° e III°. Ora non siamo in grado di sapere se quel nostro augurio (cfr. OCP, 39, 1973, pp. 529-531) sarà appagato; ma con questo volume ci viene offerto molto di più, anche se non si tratta dei due fascicoli suaccennati.

È noto che, morto il P. Grumel, la sua impresa sui diplomi patriarcali venne continuata dal p. Vitalien Laurent, che nel 1971 pubblicò il IV° fascicolo (cfr. OCP, 37, 1971, p. 529). Scomparso qualche anno fa anche il P. Laurent, l'opera è caduta sulle braccia del P. Darrouzès, il quale, come egli medesimo c'informa, già si occupa da ben trent'anni della materia; quale e quanta sia poi la competenza che egli ne abbia acquistata, è attestato già dalle pubblicazioni su documenti patriarcali bizantini e sulle strutture e le varie specie di atti della cancelleria patriarcale di Costantinopoli, soprattutto nel sec. XIV (v. la bibliografia del volume, p. IX).

In questo V° fascicolo dei *Regestes* tale competenza si manifesta nel modo più splendido. Vi si trovano regestati 682 atti patriarcali, vale a dire o del patriarca o di lui e del suo « sinodo permanente » o (caso assai raro) di quest'ultimo solo; così il numero complessivo degli atti finora registrati sale a 2681. Il primo atto di questo fascicolo (N. 2000) è datato del 9 maggio 1310; l'ultimo (N. 2681) risale all'estate del 1376

o del 1377; dunque l'arco cronologico non abbraccia neppure un settantennio.

Il metodo dell'edizione segue quello già fissato dal Grumel e poi perfezionato continuamente: numero d'ordine del documento, datazione, denominazione diplomatica, riassunto del contenuto, indicazioni sulla tradizione ms. del testo, edizioni, commentario diplomatico, cronologico, critico, ecc. Superfluo rilevare l'immensa erudizione che tale metodo esiga, soprattutto quando si tratta di documenti pervenutici integri e studiati in tutte le loro incidenze storiche (cfr. ad es. i NN. 2202, 2207, 2270, 2363, 2364, 2443, 2572).

Dal punto di vista della tradizione testuale in questo fascicolo c'è qualche cosa di singolare. È vero che i diplomi inediti sono pochi (ad es. i NN. 2005 e 2020), come pure quelli conservatici in originale (ad es. i NN. 2012, 2014) o in copia autenticata (v. N. 2131) o in citazione testuale (v. NN. 2140 e 2142) o in riassunto (v. NN. 2084 e 2124); è vero inoltre che gli atti giuntici soltanto per menzione di storici, cronisti ecc. sono un gran numero (a cominciare dai NN. 2000s, 2006s, 2009, 2015, 2017-2019, 2021-2027, ecc.); ma è altrettanto vero che forse una buona metà o di più ci sono pervenuti — caso molto raro nella diplomatica patriarcale bizantina — in registrazione ufficiale (cfr. ad es. i NN. 2029, 2030-2032, 2040, 2042-2053, 2055-2059, 2061-2076, 2078-2083, ecc.). Questi atti sono stati conservati in due mss. del registro redatto nella cancelleria patriarcale nel secolo XIV; la fortuna di possedere i due mss. è toccata alla Biblioteca Nazionale di Vienna (*Vindob. hist. gr. 47 e 48*); gli atti furono pubblicati quasi tutti da Fr. Miklosich e J. Müller nei loro due volumi di *Acta patriarchatus constantinopolitani* (Vienna 1860-1862); ma lo studio filologico diplomatico e storico più esauriente è stato compiuto pochi anni fa proprio dal P. Darrouzès (*Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle*, Paris 1971).

S'intuisce facilmente la grande quantità e l'eccellente qualità dei materiali offerti da questo fascicolo ai cultori delle varie discipline della bizantinistica, specialmente ai cultori di storia ecclesiastica, civile e del diritto. Pensiamo che da tali materiali ricevano nuova luce alcuni fatti storici decisivi per le sorti dell'Impero bizantino: rivolta di Andronico III contro suo nonno Andronico II, rapporti ecclesiastici di Bisanzio con l'Occidente, guerra civile tra Giovanni Cantacuzeno e Giovanni V Paleologo ancora sotto tutela. Eppure si resta con l'impressione che i materiali superstiti siano ben poca cosa rispetto a quelli andati perduti probabilmente nel saccheggio di Costantinopoli al momento della conquista di Mehmed II. Qui basti riferire quanti atti ci siano pervenuti dei singoli patriarchi in carica dal 9 maggio 1310 all'estate del 1376 o 1377: 28 di Nifone I (9/5/1310-11/4/1314); 72 di Giovanni XIII Glichì (12/5/1315-11/5/1319); 5 di Gerasimo (22/3/1320-20/4/1321); 63 di Isaia (11/11/1323-13/5/1332); 103 di Giovanni XIV Caleca (febbraio 1334-2/8 febbraio 1347); 40 di Isidoro I (17/5/1347-2/3/1350); 124 di Callisto I (10/6/1350-15/8/1353 e inizio del 1355-agosto 1363); 247 di Filoteo Coccino (fine agosto 1353-novembre/dicembre 1354 e 8/10/1364-estate 1376). Queste cifre hanno una loro eloquenza, se ben si rifletta

sul loro complesso e sui loro rapporti. Ma sebbene relativamente pochi, questi 682 atti sono più che sufficienti per dare un'idea della vastità e complessità dell'azione svolta dai patriarchi bizantini del sec. XIV. Li vediamo intensamente occupati non solo sul piano amministrativo e pastorale nei territori sempre più ristretti dell'Impero bizantino, ma anche in quelli ormai caduti in mano ai Turchi, o in quelli dell'Impero di Trebisonda; li vediamo anche in frequenti rapporti per ragioni amministrative ed organizzative con le comunità ortodosse dei Balcani e, specialmente, delle Russie.

Il genere formale dei loro atti è quanto mai vario, conforme alla grande varietà della materia trattata o degli affari svolti: ambasciate, richieste o suppliche al *basileus* o ad altri principi; lettere di istruzioni o proteste, conferme di privilegi; risposte a questioni disciplinari, liturgiche o di fede; processi civili e penali; ingiunzioni e condanne; mandati, trasferimenti di ecclesiastici, istituzione o abolizione di metropolie, vescovati, ecc. Tutto richiama i documenti coevi della cancelleria pontificia. L'analisi di questi materiali permette osservazioni scientifiche d'ogni genere, come abbiamo già accennato. A noi basti farne una sola in questa sede: la persistenza dell'unione tipicamente bizantina fra Stato e Chiesa, anche nei momenti di crisi più acuta di una delle due istituzioni, e anche quando la forza della singola personalità, che rappresenta una di esse, provochi urti e resistenze che farebbero pensare a un'incrinatura se non a una rottura.

Non crediamo di esagerare affermando che questo V° fascicolo dei *Regestes* costituisce un gran passo in avanti nella bizantinologia: una di quelle pubblicazioni, da cui non potrà prescindere chiunque si occuperà della storia civile e religiosa del secolo XIV.

C. Capizzi S.J.

Deno John Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (330-1600), Yale University Press, New Haven and London 1976, pp. XXIV-416, 17 figg. e 5 cartine.

Il tentativo fatto in questo libro è senza dubbio originale; e nessuno meglio dell'A., che da decenni si occupa dei rapporti tra mondo bizantino e mondo occidentale, era indicato per farlo. Quale fu l'azione reciproca esercitata dalla due culture « sorelle », la bizantina e la latino-germanica? Quali influssi l'una esercitò sull'altra? Un problema simile fa veramente « tremar le vene e i polsi » non appena si rifletta sulla quantità immensa di nozioni e sulla forza di sintesi che si richiedono per porlo su solide basi scientifiche e per risolverlo in modo pur limitatamente accettabile.

Il Geanakoplos è conscio di tutto ciò, come pure del carattere provvisorio del suo approccio. Come già si suggerisce nel titolo, il tema è diviso in due sezioni cronologiche, alle quali corrispondono le due parti

del libro: la prima, di otto capitoli, è dedicata ai rapporti di Bisanzio col mondo latino medievale; la seconda, di sci capitoli, ai rapporti di Bisanzio col Rinascimento italiano. Nella prima parte l'elemento fondamentale dei rapporti è costituito dalla « chiesa », definita fin dal primo capitolo « elemento creativo primario nella cultura bizantina »; nella seconda parte è invece costituito dalla « erudizione greco-bizantina ».

Prima di passare all'analisi dei vari elementi del tema considerati in ciascun capitolo, l'A. pone un « prologo » (pp. 3-24). Servendosi di schemi metodologici propri della sociologia e della storia, egli, in primo luogo cerca di definire il processo dell'azione reciproca delle due culture suddette come « processo di acculturazione »: la società bizantina e quella latina, venendo comunque a contatto, assorbono in varia misura la cultura l'una dell'altra; in secondo luogo, cerca di stabilire una tipologia della acculturazione, che si configurerebbe in tra modi: predominio di una delle due culture, gli elementi della quale vengono assimilati dall'altra; amalgama delle due culture, il quale sfocia nella nascita di un nuovo tipo di sintesi culturale; competizione pacifica (« confrontation ») di due società parimenti sviluppate sul piano culturale; in terzo luogo, tenta una suddivisione cronologica, secondo cui la storia dell'azione reciproca delle due culture si dinstinguerebbe in quattro fasi cronologiche: 330-1096, 1096-1261, 1261-1453, 1453-1600.

Gli elementi storici e culturali considerati sono di carattere generale o particolare. Di carattere generale: la funzione determinante della Chiesa nella cultura bizantina; i rapporti tra religione e nazionalismo durante l'Impero bizantino e in seguito; gli influssi della cultura bizantina nell'occidente medievale e di questo nel mondo bizantino; il « cesaropapismo » in Occidente e in Oriente da Costantino a Giustiniano; il recupero, la traduzione e la prima edizione a stampa dei Padri Greci in Occidente. Di carattere particolare: l'influsso di S. Massimo Confessore sulla teologia d'Oriente e d'Occidente; carattere giuridico orientale od occidentale del giudizio del fuoco e del duello giudiziario praticati nell'Impero di Nicea; Creta come punto d'incontro culturale tra Occidente ed Oriente sotto il dominio veneziano; il senso dell'identità culturale delle masse e del basso clero di Bisanzio, così come appare da un libello anonimo di un antiunionista che scriveva subito dopo l'unione di Lione (1274); l'incontro di San Bernardino da Siena con alcuni Greci al Concilio di Firenze nel 1439; la morte di Marco Musuro, umanista bizantino in Italia; la carriera accademica di Demetrio Calcondila a Padova, Firenze e Milano.

Come si rileva facilmente, la tematica non è omogenea ed articolata in modo logico e rigoroso; anzi vi si notano tutte le caratteristiche della frammentarietà, dovuta anche al fatto che il libro è nato da articoli, relazioni, conferenze e lezioni tenute dall'A. in varie sedi e circostanze. Lo studio dei capitoli, come pure del prologo che li precede e dell'epilogo che li segue, suscita l'impressione che il libro vuol essere soltanto un primo tentativo di esplorazione generale, ma tutt'altro che esauriente. Comunque, ecco in brevi accenni le conclusioni a cui perviene il Geanakoplos.

All'inizio del sec. IV le due culture sorelle di Bisanzio e dell'Occidente cominciano a separarsi anche psicologicamente: le due società rispettive cominciano a perdere di vista la loro matrice comune; sul principio di tale processo le due culture sono allo stesso livello; ma poi, nei « secoli bui », la cultura latina decade, e da questa decadenza segue non solo un diradamento dei rapporti culturali con Bisanzio, ma anche uno sviluppo graduale di rivalità fra le due società, specialmente sotto il profilo politico e religioso. Tale fenomeno fu complicato dal fatto che i vari strati sociali reagivano diversamente agli stessi « stimoli »; anzi la diversità della situazione generale causò una diversità di atteggiamenti nei vari gruppi delle due società rispetto ai problemi culturali; in ciò i Bizantini trovarono il modo di sentirsi *sempre* superiori ai Latini: sia quando il loro Impero ebbe prestigio e potenza (secoli V-XII) che quando esso decadde e addirittura divenne oggetto della politica degli Occidentali (secoli XIII-XV). Durante le quattro fasi suaccennate dell'azione reciproca delle due culture si ebbe:

— inferiorità e dipendenza dei Latini (330-1096);
— ripresa culturale dei Latini e conquista di una posizione dominante rispetto ai Bizantini sul piano politico e militare; ma le due culture convivono senza fondersi (1096-1261);
— ascesa della cultura latina al livello di quella bizantina e a quote superiori, in alcuni campi; le due culture si « confrontano », e gli umanisti italiani, distinguendo arbitrariamente (« gratuitous », p. 284) gli antichi Elleni dai Bizantini loro coevi, preferiscono i codici coi testi dell'antichità classica curandosi poco o nulla della cultura bizantina; ma al tempo stesso le due società dialogano, se non altro per difendersi dalla comune minaccia dei Turchi; tale dialogo si svolge soprattutto sul piano religioso, in cui i Latini fanno pressioni sui Bizantini affinché accettino una « conformità » (p. 254) e così suscitano una reazione a doppio livello: la reazione di netto rifiuto del popolo minuto e del basso clero rafforzato dai monaci, e la reazione più sfumata e possibilista, ma sempre di rifiuto, delle classi colte, fra cui non mancano rari casi di unionisti; ma in ambedue le reazioni si rivela una convinzione: è più sicuro salvare l'identità culturale bizantina sotto il dominio turco che sotto il dominio latino (1261-1453);
— esportazione dei frutti della Rinascenza paleologica da Bisanzio in Occidente ad opera di filosofi, letterati e pittori bizantini, che sfuggono al dominio turco e alla depressione culturale da esso determinata; tuttavia nessuna comunità di emigrati greci si integra nella società occidentale, neppure quella di Venezia; e ciò, anche quando il loro contributo culturale, come quello dato all'umanesimo della Firenze quattrocentesca, è determinante (1453-1600).

Va ripetuto che il Geanakoplos, proprio nel sintetizzare queste sue conclusioni nello « epilogo » (pp. 281-295), ci tiene a presentarle come ipotesi provvisorie. Del resto, il valore del libro sta, più che in tali interpretazioni discutibili, nell'abbondanza della documentazione

erudita e degli spunti di riflessione storica che essa offre al lettore. Sarebbe nondimeno troppo chiedere a tale documentazione completezza e rigore scientifico costante.

A nostro avviso, l'A. ha dato poco spazio ai dati ricavabili dalla ricca documentazione sulla presenza degli Amalfitani, Anconitani, Pisani e Genovesi nei porti bizantini e levantini in genere; lo stesso può dirsi dell'arrivo dei Normanni nell'Italia meridionale all'inizio del sec. XI. La funzione del papato e della Chiesa cattolica in genere è, qua e là, accennata (e non sempre capita), ma non è mai presa di petto con un'indagine diretta sulle numerose fonti di prima mano. C'è anzi un fatto storico macroscopico, che avrebbe offerto al Geanakoplos la chiave di tanti misteri sui rapporti sociali e culturali tra l'Occidente e Bisanzio: la sottrazione dell'Illirico Orientale, della Sicilia e dell'Italia meridionale bizantina alla giurisdizione del papa di Roma per attribuirli alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli. Questo atto di inaudita tirannia compiuto da Leone III (a quanto pare, nel 732-733) e che la gerarchia costantinopolitana accettò senza nessuna obbiezione canonica o... dogmatica, dal Geanakoplos è totalmente disatteso; salvo che non lo si voglia vedere accennato misteriosamente nella registrazione della tavola cronologica: « 726 (or 730) Iconoclast decree of Leo III » (p. XVIII). È una lacuna grave, questa: perché la violenza subita dal papato in tale caso — e che la corte e il patriarcato di Costantinopoli non vollero riparare mai più — spiega meglio di tanti altri fattori l'atteggiamento « latino » nell'affare della cristianizzazione della Bulgaria, nella riconquista dell'Italia Meridionale e della Sicilia mediante i Normanni, e nelle stesse crociate.

All'incompletezza dei fatti studiati si deve aggiungere quella delle fonti utilizzate. Accennare alla politica religiosa di Anastasio I (491-518) — tanto per fare un esempio — e contentarsi di un rimando alla tesi di laurea pubblicata dal Charanis nel 1939 (ristampata sostanzialmente immutata nel 1974) e a una propria pagina pubblicata nel 1966 (cfr. p. 40 e la relativa nota 8 a p. 316), è troppo poco; lo stesso va detto nel caso di Cirillo Lucaris, di cui si parla nelle pp. 195 e 198 senza neppure ricordare l'opera ormai fondamentale anche per il tema del Geanakoplos: Gunnar Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968. Ma l'incompletezza delle fonti potrebbe rivelarsi più grave ancora nella lunga bibliografia specifica delle pp. 377-403, se non si pensasse che l'A. abbia voluto offrire soltanto un *antologia* di titoli. Ma anche in tale ipotesi, fa meraviglia che nella bibliografia manchino opere fondamentali per il tema svolto, come *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, presi a pubblicare nel 1932 da V. Grumel e poi continuati dal Laurent e dal Darrouzès (cfr. p. 382, dove si elencano tuttavia i *Regesten* del Dölger); l'*Histoire du Bas-Empire*, di Ernest Stein; la serie del *Concilium Florentinum: Acta et Documenta*, edita fin dal 1940; i tre poderosi volumi di studi intitolati *Das Konzil von Chalkedon* e pubblicati sotto la guida di H. Bacht e A. Grillmeier; i numerosi studi di Francesco Brandileone sul diritto bizantino in Italia (cfr. p. 383)... In capo alla bibliografia si

avverte che « non tutte le opere incluse nelle note, sono qui registrate » (p. 377). Forse sarebbe stato bene avvertire anche del contrario; infatti succede che qualche opera registrata non compaia nelle note: è il caso, ad esempio, di G. Fedalto, *Massimo Margunio e il suo commento al ' De Trinitate ' di S. Agostino*, Brescia 1968, che ricorre nella bibliografia (p. 400), ma è assente nella nota 78 di p. 355.

Questi rilievi critici vogliono dimostrare che attribuiamo importanza a questo libro che, pur coi suoi limiti, contribuisce fortemente a illuminare un campo di ricerca assai arduo e poco frequentato.

C. Capizzi S.J.

Joseph Gill, *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, Variorum Reprints, London 1979, pp. 360.

Sono ben noti i meriti eccezionali che il P. Gill s'è acquistati nel campo degli studi sui rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisanzio. La sua edizione critica degli *Acta graeca Concilii Florentini* (Roma 1953-55), delle *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae* (Roma 1964); la sua biografia di Eugenio IV e la sua bella raccolta di medaglioni biografici delle più notevoli personalità del Concilio Fiorentino, rappresentano dei contributi spesso essenziali per la ricostruzione della storia esterna ed interna dell'ultimo Concilio « ecumenico » unionistico.

In questa nuova raccolta di studi l'orizzonte si allarga. Dal Concilio di Firenze si risale all'epoca della IV crociata (1204). In venti ricerche, sei delle quali già pubblicate nella nostra Rivista, l'A. indaga la funzione di Innocenzo III nella preparazione ed esecuzione di quella crociata; le reazioni da essa suscitate così come possono desumersi da una lettera inedita del patriarca Germano di Costantinopoli (1222-1240); le tribolazioni della Chiesa greca di Cipro sotto il dominio latino (1196-c. 1280); la rappresentazione dell'unione di Lione (1274) secondo certe fonti greche; la vita e l'opera di personalità come Giovanni Beccos, patriarca cattolico di Costantinopoli (1275-1282), del papa Urbano V, di Giovanni V Paleologo; di Bessarione, di Michele Balsamone « grande cartofilace », di Callisto III e Scanderbeg; la tradizione testuale e la problematica critica degli *Atti* del Concilio di Firenze e delle *Memorie* di Silvestro Siropulo. A queste ricerche si aggiungono studi su problemi più specifici: rapporti tra l'opera storica di Giorgio Pachymere ed altre fonti coeve, la sincerità del Bessarione come unionista, la libertà dei Greci durante il Concilio di Firenze, l'accordo sul « Filioque » e la definizione del primato pontificio in tale Concilio, ecc.

La tematica, come si vede, presenta una certa omogeneità che è stata ben espressa nel titolo del volume. Chi conosce gli scritti dell'A. ritroverà anche in questa raccolta i soliti pregi: rielaborazione diretta e magistrale delle fonti di prima mano; analisi critica delle interpretazioni moderne; sforzo di comprensione dei vari punti di vista, pur re-

stando serenamente fedele a una visione cattolica di uomini e cose. Proprio le buone qualità che da vent'anni si ammirano nella magnifica storia del *Concilio di Firenze*, mediante cui l'A. offrì per la prima volta al pubblico una sintesi scientifica degna del successo che continua ad avere.

C. Capizzi S.J.

A. Guillou, *Culture et Société en Italie Byzantine* (*VIe-XIe s.*), Variorum Reprints, London 1978, 336 pp.

Questa raccolta di studi, (16 per la precisione), che si vuole offrire ai bizantinisti, sono scritti del Guillou apparsi nell'arco degli anni '70, (eccetto il primo, pubblicato nel 1966), su riviste e raccolte di atti.

Il Guillou non ha bisogno di alcuna presentazione, essendo noto a coloro che si occupano di storia bizantina ed in particolar modo a quelli che si interessano del bizantinismo in terra italica per i suoi numerosi saggi. Diciamo solo che in questo volume si abbracciano vari aspetti e fenomeni che spaziano dall'arte al commercio, dall'amministrazione allo studio dell'*habitat* nel periodo di dominazione bizantina in Italia. È, insomma, una raccolta di studi, molto utile e comoda a chi volesse studiare la società italo-greca. A questo punto però crediamo che il Guillou non abbia bisogno delle nostre lodi; ci permettiamo, allora, di fare qualche piccola osservazione.

Prendiamo, per esempio, il lavoro n. VIII (di questo volume) dal titolo « Notes d'épigraphie byzantine », pubblicato su « Studi Medievali » Spoleto 1970, pp. 403-408. Il Guillou in questo articolo ci presenta una nuova edizione delle due scritte che si trovano nella cappella rupestre delle Sante Marina (non *Marie* come scrive il Guillou a p. 403) e Cristina di Carpignano Salentino (Lecce). Le scritte erano state pubblicate per la prima volta da Ch. Diehl in « Bull. de Corr. Hell. » 9 (1885), 207-219 s. 209-212, e riprese da A. Medea, *Gli Affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma 1939, pp. 114-115, ma presentavano una lettura discutibile. Il Guillou in questo articolo fornisce la trascrizione diplomatica, un apparato critico, la trascrizione ortografica, la traduzione ed un breve commento delle due scritte. Ebbene, nelle due iscrizioni, (quella del pittore Teofilatto, risalente al 959, e quella del pittore Eustazio, del 1020), rispettivamente alle rr. 6, 9 e 11 della prima ed alle rr. 9, 13 e 15 della seconda, viene usato lo stesso grafema di abbreviazione. Il Guillou scioglie tale abbreviazione in -ως dicendo che essa, come quella di -ης (quarta riga dell'iscrizione di Teofilatto), si presenta nella forma classica (p. 445), senza tuttavia indicare alcun manuale o repertorio di paleografia o di epigrafia.

Da parte nostra sappiamo dai vari manuali e da quanto ci è stato insegnato che la forma classica delle abbreviazioni finali dell'-ως è aperta a destra e non a sinistra (v. p. es. B. de Montfaucon, *Palaeographia Graeca*, Parisiis 1708, p. 346 tanto per citarne uno).

Da un attento esame si nota che nell'iscrizione di Teofilatto l'abbreviazione in questione è presente:

— alla riga 6 nel termine πᾶς, πᾶσα, πᾶν richiesto al genitivo singolare del maschile;
— alla riga 9 nel termine χεὶρ richiesto al genitivo singolare;
— alla riga 11 nel termine ἰνδικτιὼν richiesto al genitivo singolare;

e nell'iscrizione di Eustazio:

— alla riga 9 nel participio aoristo di ἀνιστορέω richiesto al genitivo singolare;
— alla riga 13 nel termine ἔτος (indeclinato);
— alla riga 15 nel termine χεὶρ richiesto al genitivo singolare.

Come si può vedere in tutti i casi è richiesta -ος e non -ως. Ci sembra allora arduo credere che in questi sei casi i pittori pensassero ad -ως tanto più che osservando bene le due iscrizioni, si nota che recano sì diversi errori di isofonia, ma, a quanto pare, non viene confuso mai l'-ος finale con l'-ως. Si consideri, per esempio, l'iscrizione di Eustazio: righe 7/8 vi sono due participi aoristi uno di seguito all'altro: δομήσαντος καὶ ἀνιστορήςαντος. Solo il secondo reca l'abbreviazione in questione e come si può vedere il primo ha -ος. Si veda ancora (sempre nell'iscrizione di Eustazio) riga 12 ἰνδικτιῶνος viene scritto ινδικτιονος. E così nell'iscrizione di Teofilatto righe 2/3 si legge λεωντος. Come si può vedere in nessun caso scritto per esteso i pittori hanno confuso -ος con -ως. È difficile pensare, quindi, che il segno di abbreviazione in questione possa essere interpretato -ως senza una valida giustificazione.

Il Guillou, nell'apparato critico dell'iscrizione di Teofilatto riga 11, attribuisce al Diehl la lettura Μα[ηο] al posto di [Μ]αηο. Il Diehl però aveva trascritto Μα[ήο (*op. cit.*, p. 211).

Nella trascrizione diplomatica dell'iscrizione di Eustazio righe 2/3 sarebbe stato più corretto scrivere α-//³π(α)π(α) e non (πρωτο)-//³π(α)π(α) come il Guillou, influenzato dalla sua interpretazione, ha scritto. L'interpretazione è peraltro discutibile. Infatti, non è convincente la lettura (πρωτο)-//³π(α)π(α) Ιληου nè la giustificazione che il Guillou adduce: « *la première* (*lettre*) *de la troisième ligne ne pouvant etre qu'un Π la suivante devait etre un autre Π très effacé, qui a été retouché in P* » (p. 408).

Pur ammettendo il restauro di queste righe, si sarebbe potuto temere più la confusione tra Δ e Λ (nelle forme presenti nell'iscrizione), ma è difficile pensare alla confusione del Π col Ρ (convinti che una tale corruzione possa essere avvenuta solo per confusione di lettere). Saremmo quindi più propensi a leggere ΑΠΡΙΛΙȢ oppure ΑΠΡΙΔΙȢ.

Inoltre, sempre nell'iscrizione di Eustazio non siamo molto sicuri che alla riga 5 sia των e non piuttosto τον come già aveva letto Diehl (*op. cit.*, p. 210), ignorato nell'apparato critico del Guillou.

Abbiamo voluto fare solo qualche osservazione, certi di non menomare in alcun modo questa raccolta di studi da tener presente.

I. G. Passarelli

Salvatore IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Sansoni-Accademia, Firenze 1975, pp. 473.

A dieci anni dalla prima edizione, stampata a Bari nel 1965, viene riproposto dall'Impellizzeri nella bella collana de « Le letterature del mondo » (n. 45), il suo disegno storico della letteratura bizantina da Costantino a Fozio (IV-IX sec.). Nel settore della bizantinistica mancava finora, com'è noto, un manuale storico-letterario, dal momento che la *Geschichte der byzantinischen Literatur*... (München 1897) del Krumbacher è un repertorio di consultazione, mentre la *Griechische Literatur des Mittelalters* (Leipzig-Berlin 1912²) offre solo un rapido panorama dell'argomento con qualche elemento di valutazione che mancava nell'opera principale.

Il testo consta di una *Parte prima*: da Costantino a Giustiniano (pp. 39-166); di una *Parte seconda*: da Giustiniano a Eraclio (pp. 167-253); di una *Parte terza*: dalla morte di Eraclio agli iconoclasti (pp. 255-296) e di una *Appendice* (pp. 297-365) su « L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della ' Biblioteca ' di Fozio » (già edito in ' Studi in onore di Gabriele Pepe ', Bari, 1969, pp. 211-66 e successivamente in ' Rivista di studi bizantini e neoellenici ', n.s. 6-7 (1969-70), pp. 9-69). Particolare attenzione l'Autore ha rivolto ai rapporti tra attività letteraria e ambiente socio-politico, onde colmare l'astrattezza della letteratura del Krumbacher, trattata per categorie di generi letterari. Suo sforzo precipuo è la prospettiva storica della vasta materia considerata e lo studio di opere e autori valutati come testimoni del loro tempo, parte della civiltà in cui vissero e operarono. « Questo libro — osserva l'Impellizzeri a p. 5 della *Premessa* — è un tentativo d'' interpretazione ' storica della civiltà letteraria bizantina: ha cioè lo scopo di spiegare e interpretare nel suo svolgimento la produzione letteraria che ha espresso nel corso della sua vita più che millenaria l'impero nato sulla sponda del Bosforo... e intende spiegarla alla luce delle sue vicende storiche, cioè a dire politiche e sociali, e come rispecchiamento di esse », e ancora a p. 8 leggiamo: « Ho tentato di fare una storia della letteratura e della cultura, e non un repertorio, e ho creduto opportuno mettere in evidenza i tratti essenziali a una visione d'insieme ». Già nella vasta introduzione (pp. 11-38), l'Impellizzeri offre al lettore molte e utili osservazioni sulla civiltà bizantina: dalla romanità della struttura dello stato alla componente religiosa cristiana, e all'uso del greco come lingua non solo del popolo, ma anche dell'élite culturale, dalla continuità della tradizione classica alla struttura scolastica di stato (che è trattata con particolare attenzione e valutata con buone osservazioni). Conclude questa parte del volume la periodizzazione della letteratura bizantina in quattro fasi: 330-641 (dalla fondazione di Costantinopoli alla morte di Eraclio); 641-843 (restaurazione della ortodossia dopo la bufera iconoclastica); 843-1204 (caduta di Costantinopoli in mano dei Latini); 1204-1453 (caduta definitiva della Città in mano di Maometto II). Nel corso del volume si leggono poi di frequente titoli quali « La fine del mondo antico e la formazione del mondo bizantino » ovvero

« La crisi ariana » oppure « La reazione pagana » o ancora « La letteratura del monachesimo » o infine « La fusione tra ellenismo e cristianesimo ». Pertanto, di fronte all'opera del Krumbacher, nella quale si oscilla continuamente tra l'apprezzamento di natura estetica e la notizia di carattere erudito, l'opera dell'Impellizzeri, nuova e convincente, sobria nello stile, ne costituisce quasi un necessario completamento. Chiude il volume la *Bibliografia* (pp. 349-448) finale, che mancava nella prima edizione, ove il lettore trova notizie utili per orientarsi nel vastissimo ed imponente repertorio bibliografico della letteratura moderna sugli argomenti trattati nel volume. Scrupoloso e di agevole consultazione l'*Indice analitico*, posto a chiusura del volume.

All'Autore vada l'augurio di offrirci con un secondo volume sui secoli IX-XV, altrettanto convincente, un disegno completo della letteratura bizantina.

E. MERENDINO

Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, 1. Faszikel: 'Ααρών-'Αψαρᾶς. Erstellt von Erich TRAPP unter Mitarbeit von Rainer WALTHER und Hans-Veit BEYER, mit einem Vorwort von Herbert HUNGER, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, pp. 18*-163.

Abkürzungsverzeichnis und Register zum Prosopographischen Lexikon der Palaiologenzeit (*PLP*), 1. Faszikel: 'Ααρών-'Αψαρᾶς, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, pp. XXXIV+6+10+6+10+10.

A differenza di varie altre scienze umanistiche la bizantinologia soffre della penuria imbarazzante di certe opere di consultazione, le quali, nondimeno, com'è risaputo, suppongono uno stadio avanzato delle ricerche, di cui espongono e riassumono i risultati. Si suol dire che tale penuria sia segno di giovinezza della bizantinistica come scienza. Fatto sta però che il bizantinologo urta, presto o tardi, contro difficoltà molto gravi appunto per colpa di tale penuria di strumenti di lavoro; e allora preferisce parlare di « desiderata » urgenti della sua scienza.

Questi due fascicoli complementari di una nuova impresa della benemerita Kommission für Byzantinistik dell'Accademia Austriaca delle Scienze rappresentano precisamente l'inizio di un'opera destinata a sodisfare uno di tali « desiderata »; l'inizio, cioè, di un dizionario prosopografico bizantino: il primo nel suo genere.

Finora infatti, se si vuol accertare una notizia biografica o compiere una ricerca su un personaggio bizantino di qualsiasi rilievo storico, bisogna ritenersi fortunati se si trova qualche cosa nei pochi lemmi dedicati al mondo bizantino in molte enciclopedie generali e speciali; altrimenti bisogna contentarsi di ciò che si riesce a racimolare, al di

fuori dei trattati e manuali ordinari, in qualche vecchio tentativo di sintesi, come le *Familiae Augustae byzantinae seu stemmata Imperatorum Constantinopolitanorum* (Parisiis 1680) del Du Cange, oppure in numerose pubblicazioni moderne, spesso di autori eccellenti (R. Guilland, V. Laurent, R. Loenertz, M. Jugie, J. Gill, G. Mercati, D. M. Nicol...), ma per lo più disperse in riviste o in volumi difficilmente reperibili. Per il periodo che va da Costantino Magno a una parte del secolo VII rende spesso ottimi servizi la *Realencyclopädie* di Pauly e Wissowa, tuttora in via di arricchimento e rinnovamento; in un certo senso potrà forse renderne di più il dizionario più specifico cominciato a pubblicare recentemente da A.H.M. Jones, J. R. Martindale e J. Morris (*Prosopography of the Later Roman Empire, 260-395*, Cambridge 1971). Il vuoto incomincia dal secolo VII in poi e specialmente per i personaggi bizantini che non spiccano tanto nella storia politica o culturale da attirare su di sé l'attenzione dei compilatori di enciclopedie e dizionari.

L'idea di contribuire a colmare tale lacuna venne espressa già nel 1965 dal prof. Herbert Hunger di Vienna; e non a caso egli pensava di limitarsi all'ultimo periodo della storia bizantina, a quello paleologico (1259-1453), che, fino ad alcuni decenni fa era il meno noto e studiato.

L'elaborazione del piano e la sua attuazione ha richiesto l'opera congiunta di più collaboratori, guidati da Erich Trapp, discepolo del prof. Hunger, ma ora ordinario di Bizantinistica all'Università di Bonn. Il prof. Trapp nel 1966 principiò lo spoglio delle fonti e della letteratura secondaria, il quale, grazie alla collaborazione di altri studiosi, nel 1972 era quasi finito. Nel 1973 poté essere stampato un primo saggio del dizionario per presentarlo all'esame critico del pubblico competente: E. Trapp, *Specimen eines prosopographischen Lexikons der Palaiologenzeit* (*unter Mitarbeit von R. Walther und H.-V. Beyer*), in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 22 (1973), pp. 169-205. Vagliate le valutazioni dei lettori, nel 1974 si passò alla stesura di questo primo fascicolo. Nel corso di essa fu introdotto per iniziativa di Rainer Walther l'uso del calcolatore elettronico, costruito *ad hoc* dalla IBM Österreich; i vantaggi pratici e scientifici conseguiti col nuovissimo strumento tecnico sono stati grandi.

Il nuovo dizionario, che nel suo complesso conterà prevedibilmente 10 fascicoli, è concepito in modo da battere una via di mezzo tra l'enciclopedia, la quale cerca di offrire su ogni nome tutti i dati reperibili nelle fonti primarie ed illustrati nelle fonti secondarie (es. la *Realencyclopädie* di Pauly e Wissowa), e il lessico onomastico, il quale si limita soltanto o quasi alla citazione delle fonti primarie (es. la *Prosopography of the Later Roman Empire*, citata poco fa). Tale scelta metodologica mira ad evitare due inconvenienti: 1) lo sviluppo eccessivo di molti lemmi relativi a personaggi importanti e ben noti anche d'altronde; 2) la limitazione eccessiva dell'utilità scientifica ricavabile dai soli dati delle fonti primarie, non elaborati o illustrati da ricerche moderne.

Ora, esaminando i 1723 lemmi raccolti in questo primo fascicolo si costata che il prof. Trapp ha saputo mantenersi fedele a questa concezione programmatica.

Prima di tutto sono elencati i nomi delle persone tramandatici dalle fonti in lingua greca, ed eventualmente si danno le forme che i singoli nomi possono avere nelle fonti in altra lingua (latina, veneto-italiana, francese, ecc.). Escludendo poi i nomi che nelle fonti si presentano soltanto allo stato di nome personale senza nessuna aggiunta significante (professione, ufficio, funzione, ecc.), si registrano i nomi in ordine alfabetico secondo la forma corretta che ha il *cognome* (o nome di famiglia) della persona; tale forma si desume dalle fonti edite Per « fonti edite » il prof. Trapp intende anche quelle inedite, ma che si trovano parzialmente citate o trascritte nella bibliografia secondaria.

Lo stato delle fonti e gli studi relativi non hanno permesso, ovviamente, di consacrare a tutti i nomi lo stesso spazio. Per qualche nome è già molto se si è riusciti a dedicargli un paio di righe; per qualche altro (d'imperatore, di despota, di patriarca, ecc.) si son fatti miracoli di brevità e selezione per limitarsi a una colonna o poco più; in questo secondo caso lo studioso trova delle vere e proprie biografie, molto schematizzate, ma dense di notizie tutte documentate. Lo schema seguito costantemente, le fonti permettendolo, è il seguente: nome del personaggio (eventualmente accompagnato dal nome monastico o secolare), epiteti, origine, forma tradizionale del nome, forme secondarie, nome straniero; professione e titoli, luogo e tempo dell'attribuzione dell'ufficio o del titolo; dati biografici, parentela, relazioni con altre persone, settori dei suoi interessi culturali o pratici; scritti, opere edite o inedite; riferimento delle fonti letterarie, diplomatiche, epigrafiche, sigillografiche, ecc.; riferimento della bibliografia secondaria.

Tutto ciò è concentrato in breve spazio grazie a due lunghe liste di abbreviazioni e di sigle, la cui chiave si trova esposta nelle tavole del fascicolo intitolato *Abkürzungsverzeichnis und Register*. Non ci sembra faticoso servirsi di tale fascicolo per abituarsi a leggere i lemmi del dizionario, anche se si è costretti a guardare prima nella lista delle abbreviazioni e poi in quella delle sigle.

Va notato che, essendo ogni lemma, numerato, ciò ha facilitato la compilazione dell'indice analitico e, per conseguenza, faciliterà l'uso dell'indice stesso allo studioso del dizionario e dei dati abbondanti che esso offre.

Di fronte a un'opera del genere non resta molto da dire: ci si augura che essa venga condotta presto a termine e si esprime plauso ed ammirazione per il prof. Hunger che l'ha ideata e favorita in tutti i modi, per il prof. Trapp che continua a dedicarvi fatiche intellettuali e fisiche, e per tutti i suoi collaboratori che stanno contribuendo a fornire bizantinisti, medievisti, ellenisti in genere, di uno strumento di lavoro tanto più prezioso quanto più costoso nella sua attuazione.

C. Capizzi S.J.

Generalia

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique..., fasc. LXVI-LXVII, Paris, Beauchesne, 1978, vol. 10, col. 513-1024.

In questo recente fascicolo del pregiato Dizionario trovano posto molte voci che interessano la spiritualità dell'Oriente cristiano. In primo luogo rileviamo gli articoli riguardanti autori bizantini (Matteo Cantacouzeno, Matteo di Efeso, Massimo il Greco, Melezio il Confessore) svolti dal P. STIERNON con la solita documentazione precisa dove è possibile trovare informazioni altrove irreperibili. Per la spiritualità dell'epoca patristica segnaliamo le voci riguardanti Massimo il Confessore (I. H. DALMAIS), Melania l'Anziana e Melania la Giovane (N. MOINE). La spiritualità siriaca è presente con Martyrius Sahdona (L. LELOIR) e quella armena con Mekhitar Gosh e Mekhitar di Sebaste (B. L. ZEKIYAN). Dalla voce Maronite (Église) ci saremmo aspettati più nomi di autori anziché temi generali. Mi scusino l'Autore e gli Editori, ma mi pare che si è perduta un'occasione, forse unica, di fornire informazioni più dettagliate su questa Chiesa cosí importante. Apprezziamo, invece, il fatto che questa volta l'elenco delle voci sia riuscito ad oltrepassare le Alpi: infatti troviamo voci riguardanti personaggi dell'Europa centrale: Matteo di Cracovia (Z. KALUZA), Mattia di Janov e Maurizio di Praga (J. KADLEC). Va da sé che rientrano nell'interesse della spiritualità orientale anche voci generali come *Martyre* (W. RORDORF – A. SOLIGNAC) e *Mémoire* (A. SOLIGNAC – A. BORD). Quanto alla voce *Méditation* gli studiosi della spiritualità occidentale avrebbero da ridire per l'insufficienza di notizie più dettagliate sui diversi metodi.

T. ŠPIDLÍK, S.I.

Lexikon des Mittelalters. Erster Band/ Dritte Lieferung, *Almojarifazgo-Anatomie. Abkürzungsverzeichnis*, Artemis Verlag, München und Zürich 1978, pp. LXIII + coll. 449-576, figg. 9.

Per farsi un'idea generale dei criteri con cui questa nuova — e prima, sotto molti aspetti — enciclopedia sul Medioevo è stata impostata rimandiamo alla recensione che ne abbiamo pubblicato un anno fa (v. OCP, 44, 1978, pp. 476-477).

Di speciale su questo terzo fascicolo non c'è molto da dire. Si continua, in lemmi ordinati alfabeticamente e quasi sempre conclusi da sobrie indicazioni bibliografiche, l'esposizione del mondo medievale in tutti i suoi aspetti socio-culturali documentabili: dal pensiero teologico e filosofico alle varie forme dell'arte, dalla vita religiosa a quella materiale e quotidiana, dalla prosopografia alla geografia. I singoli lemmi, dovuti a un folto gruppo internazionale di specialisti, sono densi di contenuto e, caso notevole in un'enciclopedia in lingua tedesca, senza uso eccessivo di abbreviazioni e sigle, grazie a cui tante opere di consultazione assumono l'aspetto poco attraente di trattati di chimica organica.

Va da sé che l'estensione dei singoli lemmi dipende dall'importanza della voce trattata. Qui alcune voci (come *Altar*, *Altenglische Literatur*, *Altnordische Literatur*, *Amerika*, *Amt*, *Amulett*...) sono sviluppate in saggi veri e propri, per cui il lettore viene orientato eccellentemente verso eventuali approfondimenti o ricerche ulteriori.

La presenza di alcuni lemmi (*Almojarifazgo*, *Almoraviden*, *Almos*, *Amalgam*, *'Amīl*, *Amīr*, *Anachoreten*, *Anadolu Hisari*, *Anaphora*, *Anathem*, ecc.) dimostra che il Medioevo orientale non è escluso od emarginato. Tuttavia, anche in questo fascicolo il lettore forse resta con l'impressione che il concetto di « Mittelalter » soggiacente al lavoro dei responsabili sia legato alla visione storiografica riduttiva, espressa ordinariamente dal termine tedesco « Medievistik »: il complesso delle scienze storiche aventi come oggetto centrale il mondo medievale romano-germanico (secc. VI-XV). È noto che a tale termine tedesco corrispondono « medievistica » o « studi medievali », « medieval Studies », « études du Moyen-Age », ecc.; ed è anche noto che, in forza del valore semantico attribuitogli, si tende, sia pure non sempre in modo conscio, a relegare alla periferia della coscienza storica sul Medioevo il mondo bizantino, il Prossimo Oriente islamico e cristiano, e perfino lo stesso mondo balcanico e slavo.

Va però aggiunto che tale impressione potrà essere annullata man mano che questo *Lexikon* procederà nella sua attuazione e terrà nel debito conto *tutte* le componenti del complesso e complicato Medioevo, che la scienza moderna va rivelando e ricostruendo.

Concludiamo osservando che la lista delle abbreviazioni e delle sigle bibliografiche è immensa e compilata con grande impegno metodologico. Pretendere che essa fosse completa nonostante la massa enorme di titoli elencati (pp. XXIII-LXIII), significherebbe pretendere davvero troppo. Tuttavia pensiamo che qualche collezione avrebbe più diritto di tante altre a comparire nella lista. Ci limitiamo a due esempi: 1) *Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV-XV* Josephi VALENTINI S.J. labore reperta et transcripta ac typis mandata, Panormi – Mediolani – Monachi in Bavaria 1967 ss. – giunti già a 25 volumi; 2) *Miscellanea di Storia Italiana*, edita per cura della Regia Deputazione di Storia Patria, Torino 1862 ss., che oggi conta circa 60 volumi.

C. CAPIZZI S.J.

Hagiographica

Gilbert DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*. Texte grec, traduction et commentaire, avec la collaboration de Marie Dupré La Tour, Société des Bollandistes (= *Subsidia hagiographica* 62). Bruxelles 1978, 456 p.

Dans un article préalable (*Anal. Boll.*, t. 92, 1974), M. G. Dagron, professeur au Collège de France, avait démontré que le texte de la légende de Thècle et des miracles qui lui sont associés, loin de revenir

à Basile de Séleucie comme l'écrivent la plupart des lemmes des manuscrits, a pour auteur un inconnu, hostile à l'évêque Basile. Une lacune de quelque 18 miracles s'était introduite dans la tradition manuscrite qui servit de base à Pantin en 1608, et qui, à travers la Patrologie, a été finalement traduite en français pas le P. Festugière. Mme M. Dupré La Tour a effectué la collation de douze manuscrits pour l'édition critique. Le présent ouvrage comporte 122 pages de grec avec la traduction française en vis-à-vis (p. 167-412), suivie d'un texte annexe portant sur deux miracles indépendants et présenté conjointement par G. Dagron et le P. J. Paramelle (p. 413-421), et enfin d'un double index grec et français (p. 423-451).

Les 166 pages d'introduction animent en une succession de gros plans l'élément quotidien et psychologique, tant chez l'auteur anonyme qui, rhéteur très féru de lui-même, reprend la légende ancienne qui le précédait, que dans le microcosme où s'agitent les miraculés et les châtiés de sainte Thècle. L'auteur ne laisse échapper aucun détail qui puisse rendre vivant l'évolution sociale et religieuse d'un centre de pèlerinage très local entre 440 et 470 environ, à quelque distance de Séleucie d'Isaurie. Ancien rhéteur laïc, entré dans les ordres sans doute pour faire carrière, l'anonyme a vu des évêques qui lui déplaisaient monter sur le siège de la ville; il s'appuie sur la virginité parfois aggressive de Thècle pour recevoir d'elle l'approbation céleste de ses antipathies. Au-delà de cette donnée très personnelle, le culte de Thècle paraît encore fraîchement marqué des mêmes attributs qui firent, de mémoire de séleucien, la fortune de Sarpédon. Au milieu du Ve siècle, l'équilibre entre le paganisme et le christianisme n'est pas encore complètement acquis en faveur du dernier. La Vie et surtout les miracles sont également un témoin assez exceptionnel pour l'interprétation des ruines au site actuel d'Ayatekla, avant la construction de la grande Basilique de Zénon. Comme la mère de Jean-Baptiste lors de la chasse aux nourissons d'Hérode, Thècle s'est réfugiée dans le rocher. Vivante, elle parcourt encore le lieu et le monde. Mais la grotte où on montrait, d'après certains manuscrits de sa Vie ancienne, le reste de son voile encastré et pétrifié dans la paroi, n'était pas encore connu à l'époque de notre rhéteur chrétien, et certainement pas au cœur du bâtiment qu'il fréquenta.

On nous permettra quelques menues observations: à la p. 78, où la Tarse de Paul est opposée à la Séleucie de Thècle, la date du 29 juin est proposée pour la fête de l'apôtre. Or, celle-ci a été introduite, à partir de Rome, en 519 (cf. K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der Griechischen Kirche*, [*Abhandl. d. Preus. Ak. d. Wiss.*, 1923, 5] Berlin, 1924, p. 6-11). Si cette date était correcte, il s'ensuivrait que le miracle IV est postérieur à Justinien. Or, l'unité de composition est démontrée dans l'introduction. — Aux pp. 70,1 et 82, note 2, on attendrait la mention de L. Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien*, Recklinghausen 1872, où Séleucie pl. 261-274 est rivale de Tarse pl. 233-260. Voir aussi, p. 156, le plan de Silifkè par le même auteur. — À la p. 57, au moment de citer le P. Delvos à la note 1, c'est assurément t. 85 (1967), p. 165-194 qu'il faut lire. Le lecteur qui voit citer, p. 189, Théophile d'Adana dans

l'éd. Radermacher, ne trouvera la référence et la date 1927 qu'à travers une autre note, laquelle ne fournit que le nº de la BHG.

Du point de vue classique, les réminiscences sont nombreuses, comme on peut l'attendre d'un rhéteur. Les tournures proverbiales et les citations ont été analysées à la fin de l'introduction (p. 152-162), et trois cartes aident le lecteur à imaginer la disposition des bâtiments sur le terrain. L'historiographie contemporaine, friande de détail populaire, ne pourra laisser passer avec indifférence cette tranche assez unique de vie provinciale en plein Ve siècle.

M. van ESBROECK S.J.

Historica

a) *Aevi Antiqui*

Giorgio JOSSA, *Giudei, Pagani e Cristiani*, Quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico, « Koinonia » Collana di Studi e Testi a cura della Associazione di Studi tardoantichi, I, Associazione di Studi tardoantichi, Centro Bibliotecario, Portici (Na) 1977, pp. 226.

L'A. ha riunito in questo volume quattro saggi di storia, accomunati dallo stesso tema dei rapporti culturali all'interno dell'impero romano.

Il primo saggio vuole nettamente separare e distinguere due movimenti del Giudaismo, cioè degli Zeloti e dei Sicari, a torto identificati o confusi. Secondo l'A., Giuseppe Flavio e Ippolito sono erroneamente addotti a sostegno di quella identificazione (pp. 17-22). In realtà, « lo zelotismo si colloca nell'area della tradizionale religiosità sacerdotale di matrice sadducea; i Sicari nascono invece nell'ambito della nuova spiritualità laica di stampo fariseo » (29-30).

Il secondo saggio studia un passo di Epitteto (*Diss.* IV,7,6) nel quale si parla di Galilei coraggiosi di fronte alla morte. Se il termine di Galilei designa i Cristiani, Epitteto attribuirebbe loro, di fronte alla morte, un atteggiamento virtuoso secondo le categorie stoiche. È, per esempio, l'interpretazione di MARTINAZZOLI. Ma l'A. fa una sua esegesi del passo: l'atteggiamento dei Galilei verso la morte sarebbe originato da insensatezza o abitudine e non dalla ragionevolezza del sapiente. L'A. conferma questa sua interpretazione con paragoni fra il pensiero di Epitteto e quelli platonico e aristotelico.

Il terzo saggio, come il precedente, rilegge un famoso giudizio stoico sui Cristiani: un passo delle *Meditazioni* (XI,3) di Marco Aurelio. Per quell'imperatore, come per Epitteto, l'atteggiamento dei Cristiani di fronte alla morte non è saggio; per Marco Aurelio, non solo manca di razionalità, ma difetta pure di moderazione ed è teatrale. Più che « abitudine » è contestazione. L'imperatore vede nei Cristiani una forza che si oppone allo impero.

Il quarto saggio, *Ippolito e la curia romana*, si occupa ancora più esplicitamente del rapporto fra Cristiani e impero. Celso usa la politica della « mano tesa » nei riguardi dei Cristiani: rinunziate alla intolleranza del vostro monoteismo, accettando i nostri dei e l'impero vi potrà tollerare! Anche Filostrato tende la mano ai Cristiani, sia pure con altra formula: sia il vostro un vero monoteismo, che rinunci alla paradossalità della fede in Gesù Cristo e potremo andare d'accordo!

Ma Ippolito, un orientale di cultura greca, vivente a Roma, non vuole accettare questa politica della mano tesa. Egli vede nel monarchianismo l'ideologia che giustifica tale compromesso proposto dall'impero. Egli si scaglia contro quella che considera eccessiva condiscendenza di Callisto e, paradossalmente, cerca presso la corte imperiale un'udienza che gli viene rifiutata nella comunità ecclesiale. Contemporaneamente, smaschera la pretesa dell'impero di essere fautore di pace e di unità.

Come si vede, in ognuno di questi saggi l'A. espone una personale visione interpretativa della storia. Pur non essendo convincente in tutti i dettagli, riesce ad essere provocativo.

V. Poggi S.J.

Κοινωνία 1 (1977). Organo dell'Associazione di Studi tardoantichi. Centro bibliotecario di Portici. Napoli 1977, pp. 206.

L'Associazione di Studi tardoantichi di Portici si è fatta promotrice di una pubblicazione periodica, il cui titolo, ispirato da un passo aristotelico (Ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ) di cui non viene indicata la provenienza dell'opera cui appartiene, sembra sottintendere la volontà dei redattori di superare, nell'amore della ricerca e nell'acribia della indagine, ogni sorta di barriera sia fra componenti culturali diverse, tipiche del così detto periodo tardoantico, sia fra studiosi di discipline apparentemente non collegate le une alle altre, come la filologia, la letteratura, la storia, l'epigrafia ecc.

Dopo un lungo articolo a carattere 'divulgativo' di S. D'Elia su « La civiltà del basso impero nella storia delle civiltà antiche » (pp. 5-52), privo purtroppo di opportuni rinvii bibliografici alla letteratura sull'argomento, si leggono, a cura di N. Baglivi, le « Ricerche sul *dies imperii* e sulla celebrazione dei Quinquennali di Costantino I » (pp. 53-138), che mirano, attraverso lo studio della titolatura imperiale, a fissare alcune date fondamentali della vita politica dell'imperatore. Dal settore storico ci si sposta quindi a quello filologico e letterario, dall'indagine della componente romana del basso impero si passa all'indagine della componente culturale di lingua greca. Cambia la mano, ma non lo spirito « comunitario » della ricerca. La Matino dedica il suo saggio (« Per lo studio del greco in epoca tardoantica », pp. 139-77) all'uso grammaticale delle preposizioni nell'anonima *Historia monachorum in Aegypto*, giovandosi dell'edizione critica pubblicata di recente (Bruxelles 1971) dal Festugière (ma perchè pone le *Abbreviazioni bi-*

bliografiche a chiusura della ricerca e non, più utilmente, all'inizio di essa?). Il Garzya, che della Rivista è il direttore, nella nota « Un lessico delle orazioni di Temistio » (pp. 179-86), « ripresenta ', in attesa della pubblicazione dei relativi *Atti*, la relazione presentata al XV Congresso Internazionale di Studi bizantini, tenuto ad Atene nel Settembre del '76, informando i lettori dello stato dei lavori relativi alla preparazione di un lessico « abbracciante tutta la produzione oratoria di Temistio », e aggiunge uno *specimen* del lessico (pp. 183-85), riguardante i termini ἵστημι, καλός, κατά, κοινωνία, ὅπως con relativo *Indice delle abbreviazioni* (p. 186). Il Romano propone una precisazione stemmatica circa il valore del cod. Meteor. Metam. 151 (« Un codice inesplorato di opuscoli di Giuliano imperatore », pp. 187-90) nella tradizione manoscritta delle opere di Giuliano l'Apostata (ma la nota non risulta chiara a chi non conosca già approfonditamente l'argomento). Infine, rientrando nell'area della componente culturale della letteratura in lingua latina, alla discussione sui versi di Optaziano, tardo poeta latino (nel contributo « Optazianca », pp. 191-94), e di papa Damaso (nella nota « Sui *versus ad fratrem corripiendum* di papa Damaso », pp. 195-203), dedicano la loro attenzione il Polara e il Nazzaro.

Alla Rivista, che, riteniamo, risponda (ma avremmo gradito al riguardo una presentazione esplicita degli scopi e degli interessi che la Redazione si prefigge) all'esigenza di fornire agli studiosi del mondo tardoantico una sede specifica, vada l'augurio di essere sempre puntuale all'appuntamento con quanti saranno da essa utilmente stimolati alla conoscenza di questo periodo.

E. Merendino

Charles Munier, *Eglise et Cité* Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident publié sous la direction de Gabriel Le Bras(†) et Jean Gaudemet Tome II, Volume III, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (IIe-IIIe siècles) Editions Cujas, Paris 1979, pp. 308.

È il terzo volume del tomo secondo di una collana dedicata alla storia delle istituzioni e del diritto ecclesiastici in Occidente.

L'opera, che abbraccia l'epoca dal secolo primo al secolo quarto, ha due maggiori suddivisioni: Il cristiano nella società romana; Chiesa e stato romano. A ciascuno di questi due titoli corrispondono, nell'interno dell'opera, due *livres*. Il primo, *Il cristiano nella società romana*, si articola in quattro capi: Cristiano e vita famigliare; Cristiano e vita sociale; Cristiano e civiltà profana; Cristiano ed Ebrei.

Il primo capitolo si occupa perciò del primitivo manifestarsi della concezione cristiana del matrimonio, paragonandola opportunamente alle rispettive concezioni ebraica, ellenistica e romana, soffermandosi poi sulla questione dell'indissolubilità e sull'etica matrimoniale.

Quanto alla vita sociale, si passano in rassegna successivamente i problemi della schiavitù, del lavoro, delle istituzioni caritative, sempre

ricercandone la visione che ne ebbe a Roma il Cristianesimo dei primi secoli.

Viene poi il capitolo sul rapporto del Cristiano con la civiltà profana, verso la quale si manifestano l'intransigenza di un Taziano e di un Tertulliano e la condiscendenza di un Giustino, di un Clemente e di un Origene. Forse, questa problematica avrebbe potuto essere trattata tenendo conto degli apporti odierni della antropologia culturale e della sociologia, scienze umane specializzate nel cogliere la veicolazione di un messaggio religioso attraverso elementi socioculturali. In questa prospettiva, giudeocristianesimo ed etnocristianesimo attuano soluzioni opposte allo stesso problema, l'uno assolutizzando l'elemento culturale giudaico, ritenuto indispensabile alla continuità tra Antico e Nuovo Testamento e prendendo l'altro un atteggiamento relativizzante, funzionalista, che sceglie questo o quell'elemento culturale, solo in funzione della sua efficacia veicolare. Tale prospettiva tornava in causa a proposito dei Giudeocristiani e nella controversia circa il vero Israele (cap. IV).

Nel secondo *livre*, Chiesa e stato romano, due soli grossi capitoli, *Cristiani e potere secolare*, *Atteggiamento del potere civile*, si suddividono l'ampia materia trattata. Il secondo capitolo si occupa organicamente e documentatamente delle persecuzioni, nonché del cosiddetto Editto di Milano e della svolta costantiniana. Pure a questo proposito facciamo un appunto: avremmo voluto vedere affrontata anche un'altra questione, cioè il diverso rapporto che ha con l'imperatore il Cristianesimo d'Occidente e quello bizantino. Infatti le origini di questa diversità risalgono al periodo studiato dall'A.

Tutto il volume comunque, dallo stile chiaro e scorrevole, dalla struttura didattica e pratica, con ricca bibliografia anche recente nelle note, costituisce un ottimo manuale che fa onore all'A. e alla collana diretta dal compianto LE BRAS e da Jean GAUDEMET.

V. POGGI S.J.

Charles PIETRI, *ROMA CHRISTIANA. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 224), École Française de Rome, Rome 1976, voll. I-II, pp. XIII-1792, 34 disegni e 18 figg. f.t.

Il Pietri è discepolo e successore sulla cattedra parigina di quel grande studioso della cultura antica e del cristianesimo pregiustinianeo ch'è stato Henri-Irenée Marrou. Nessuna meraviglia dunque che egli abbia scelto un tema rientrante nell'area degli interessi scientifici del Maestro: la Roma cristiana. Ma si tratta di una scelta ben meditata e coraggiosa. Invece di rinchiudersi nell'àmbito di un tema settoriale (un personaggio, un fatto, un testo, un monumento...), il Pietri s'è misurato con un tema, se non generale, certamente vasto e complesso:

la storia della trasformazione religiosa di Roma dalla pace costantiniana in poi. Il periodo abbracciato in questi due volumi di circa 1800 pagine di testo e note va dalla ascesa sul trono pontificio di papa Milziade fino alla morte di papa Sisto III (311-440); tale periodo coincide quasi perfettamente coll'arco cronologico in cui il cristianesimo passa dallo stato di « religione tollerata », grazie all'editto di Milano, a quello di « religione ufficiale » mediante la pubblicazione del Codice di Teodosio II sia nell'impero d'Oriente che nell'impero d'Occidente (313-438). Ma, secondo la concezione del Pietri, lo svolgimento completo del tema esige di protrarre le ricerche fino all'epoca di papa Gelasio I (492-496); perciò egli promette esplicitamente che l'opera sarà completata da un terzo volume. Dunque, dal secondo decennio del secolo IV all'ultimo del secolo V, la splendida « Urbs caput mundi », da sede di una comunità cristiana, relativamente piccola e di scarso rilievo pubblico, si trasforma nel « Caput orbis christiani », nella « Roma christiana » che starà al centro della storia religiosa (e, spesso, non religiosa) nei tempi medievali e moderni. Come s'è verificata tale trasformazione? Quali fattori l'hanno determinata e favorita, e quali altri invece l'hanno inceppata o, momentaneamente, bloccata?

Il Pietri non è certo il primo a voler rispondere a questi interrogativi, ma forse è il primo a tentarne una soluzione organica, complessiva e il più esauriente possibile.

Innanzitutto egli chiarisce la vasta problematica distinguendo i vari piani oggettivi in cui si opera la trasformazione: 1) l'opera della missione locale, attuata dal clero e dai fedeli, per cui Roma, in meno di due secoli, diventa quasi totalmente cristiana; 2) l'attività esteriore del Papato mediante i suoi interventi amministrativi e diplomatici in tutta l'area ecclesiale; 3) l'ideologia romana, ossia lo sviluppo dottrinale, condotto su precisi testi scritturistici, da una parte, e su concezioni della tradizione romana a proposito di « Roma aeterna », « Roma caput mundi », ecc., dall'altra. Fatta tale distinzione, si passa all'indagine di ciascun piano oggettivo, ripetendola ciclicamente in ognuno dei due « momenti storici », che il Pietri scorge nel periodo trattato in questi due volumi: da Milziade a Damaso (311-366) e da Damaso a Sisto III (366-440).

Nel primo momento si costituisce « la Chiesa della Città », cioè la Chiesa che conquista con rapidità relativa la città di Roma grazie alla pace costantiniana e la legislazione imperiale che la segue; ne scaturisce una situazione che non solo occasiona le grandi costruzioni di basiliche, « martyria », cappelle, ecc. di Costantino, S. Elena, S. Costanza, e via dicendo, ma favorisce costose donazioni di vasellame sacro a scopi liturgici e di beni immobili a scopi di sussistenza e di assistenza, gli adattamenti liturgici imposti dal numero crescente dei fedeli, lo sviluppo delle unità amministrative forse ricalcate sui vecchi « tituli » e sulle « domus ecclesiae », una catechesi sempre meglio organizzata, una disciplina canonica e sacramentaria sempre meglio definita e adattata alle nuove situazioni, una visione ecclesiologica in cui la figura dell'Apostolo Pietro acquista sempre maggior rilievo, venendo già equiparato,

anche in sede iconografica, a Mosé: questi fu il capo e legislatore del vecchio Israele, Pietro è il capo e legislatore del nuovo Israele o Chiesa di Cristo. La *cathedra Petri* si identifica con l'insegnamento tramandato dall'Apostolo Pietro per la *militia Christi*. Parallelamente a questa crescita esteriore ed interiore si ha un intensificarsi dell'attività « diplomatica » della Chiesa romana, che tende ad esser presente ed attiva negli affari di tutta la Chiesa, come la questione donatista e la questione ariana. È un'attività timida, brancolante, all'inizio; talora, perfino maldestra; un'attività condizionata non solo dalle qualità dei papi e degli ecclesiastici romani che la svolgono, ma anche dalla « congiuntura politica », come ama ripetere il Pietri. Ma, tutto sommato, essa evidenzia un fatto innegabile ed ecclesiologicamente importantissimo: nessuna Chiesa del IV secolo dimostra la « sollicitudo omnium ecclesiarum » e l'autorità della Chiesa di Roma, anche se tale fatto sembra ecclissarsi in certi momenti dominati dalla politica di Costantino e di suo figlio Costanzo II o, addirittura, resi oscuri da contrasti e scissioni nell'interno della stessa comunità romana.

Nel secondo momento si assiste alla « nascita della Capitale cristiana ». La Chiesa di Roma riesce a conquistare gran parte dell'aristocrazia urbana, rimasta finora aggrappata al paganesimo. Tale conversione immette nella Chiesa locale non solo tutti i benefici materiali di uno strato sociale ricco ed abituato all'« evergetismo », non solo la forza contagiosa dell'esempio rispetto agli strati sociali inferiori, ma anche tutti i fermenti ideali di una classe colta, anzi quasi unica detentrice della cultura ufficiale e di quelli che oggi chiamiamo « i mezzi di comunicazione sociale ». La conversione dell'aristocrazia romana rappresentò per la Chiesa di Roma un potenziamento incalcolabile a tutti i livelli, compreso quello dei rapporti del papa con l'Impero.

Infatti l'edilizia sacra riceve un potente impulso sia mediante ricostruzioni di vecchi edifici di culto in forma più grandiosa e fastosa sia mediante la costruzione di nuove chiese, basiliche, cappelle, ecc. Gli stessi motivi di tale rinnovato slancio edilizio determinarono un'ondata di lasciti e donazioni di beni mobili ed immobili, che va congetturata, anche se non ugualmente documentabile. Da S. Damaso in poi Roma rinsalda sempre più i suoi rapporti di Chiesa madre e di giudice inappellabile con le Chiese d'Italia, Gallia, Spagna ed Africa; cerca vigorosamente d'esser presente anche nelle Chiese Orientali, da cui non di rado riceve appelli pressanti (basti ricordare il caso di San Basilio di Cesarea). Nonostante la resistenza di qualche vescovo o gruppo di vescovi della periferia e ad onta degli intralci autoritari di qualche imperatore, con papa Siricio (384-399) inizia il processo che sfocerà nella costituzione del « patriarcato » d'Occidente, già abbozzato nei canoni del concilio di Nicea (325); è un processo scandito da fatti d'enorme portata storica, quali i ricorsi dei vescovi africani a Roma dal 399 in poi, la costituzione del vicariato di Tessalonica (412) per difendere l'Illirico Orientale dalle intromissioni del vescovo di Costantinopoli appoggiato dalla Corte orientale, la parte decisiva avuta in tutta la faccenda di Nestorio e del Concilio di Efeso (431).

Anche in questa fase non mancano incertezze o sbagli pratici veri e propri, come avviene al papa Zosimo (417-418) nell'istituzione del vicariato di Arles e nel prendere posizione rispetto al pelagianesimo fondandosi soltanto su certi scritti ambigui di Clestio e di Pelagio. Ciò vuol dire, come rileva a più riprese il Pietri, che la trasformazione che culmina nella « Roma Christiana » non è merito soltanto o soprattutto di alcune figure notevoli di papi (Damaso, Siricio, Innocenzo I, Bonifacio, Celestino I e Sisto III), ma anche della massa anonima di chierici e di fedeli; si tratta dunque di un fenomeno « clericale », ma nel senso di « ecclesiale »; un fenomeno che non trova riscontri esatti nella storia degli Stati, cristiani o no, soprattutto se si considera che esso si verifica nonostante il tentativo di strumentalizzare l'istituzione ecclesiastica, compiuto a un certo momento da parte dell'aristocrazia già integrata nella Chiesa romana, e a dispetto di tutte le distruzioni e sconvolgimenti subiti dalle invasioni barbariche. Malgrado tutto, verso il 440, il papa, quale successore di Pietro, è ritenuto e proclamato « un legislatore investito di un *mandatum* celeste » (p. 1653), l'*Urbs sacra* dei pagani, grazie all'accostamento ideologico alla *civitas sancta* dei salmi e dei profeti, e grazie all'applicazione del « topos » della *cura* imperiale ai papi, è divenuta la *Roma Christiana* celebrata da Prudenzio e da altri poeti, la *caput ecclesiarum*, che troverà subito un campione geniale in S. Leone I (440-461).

Nonostante ogni sforzo descrittivo, non è facile dare al lettore un'idea adeguata delle fatiche profuse dal Pietri in questi due volumi, che, oltre tutto, si fanno ammirare per chiarezza d'impostazione e per una sconfinata erudizione. La materia è trattata sulla piattaforma delle numerose fonti di prima mano — per lo più in greco e in latino — le quali, tuttavia, spesso scarseggiano, come avviene nel settore liturgico. La complessità della materia si riflette nell'ampiezza dell'arco scientifico entro cui il Pietri si muove: i vari rami dell'archeologia cristiana, l'apologetica, la patristica, i testi liturgici, le collezioni canoniche, gli atti conciliari, la letteratura cristiana in genere. È naturale che, secondo l'indole dei problemi, alcune delle fonti primarie facciano la parte del leone nel testo e nell'apparato scientifico: è il caso, ad esempio, del *Liber Pontificalis* e delle varie collezioni di lettere pontificie. Queste e le altre fonti vengono analizzate costantemente alla luce delle acquisizioni degli studi moderni, che, a loro volta, vengono vagliate e quindi accettate o respinte.

Il primo merito che va dunque riconosciuto al Pietri è l'aver preso saldamente in mano un materiale così vasto e complesso ed averlo elaborato secondo le buone regole della critica scientifica. Ma, a nostro avviso, il suo merito maggiore sta nell'aver saputo conservare un retto orientamento in mezzo alla foresta « spessa e viva » delle opinioni e delle interpretazioni di storici, archeologi, liturgisti, patrologi e via dicendo; questa fermezza nell'orientarsi gli ha permesso di offrire al pubblico un bilancio scientifico sia di dati certi che di ipotesi e teorie, in cui abbondano rettifiche originali e nuove suggestioni; il valore dell'offerta è accresciuto dal fatto, già accennato, che la tematica svolta, pur essendo

assai studiata, mancava finora un'opera complessiva ed attendibile come questa.

Sarebbe superfluo rilevare che, direttamente o indirettamente, tutti i capitoli del libro contengono elementi utili per i cultori della storia ecclesiastica orientale. Tuttavia ci piace segnalare ai nostri lettori i quattro capitoli dedicati esplicitamente ai rapporti di Roma con le Chiese orientali: pp. 159-268, 791-872, 1070-1143, 1278-1409. Riuniti insieme, tali capitoli costituirebbero un rispettabile manuale di oltre 340 pagine.

C. Capizzi S.J.

Gerhard Rösch, *Onoma ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ*, Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit, « Byzantina Vindobonensia » Herausgegeben von der Kommission für frühchristliche und ostkirchliche Kunst der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und vom Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, Band X, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1978, pp. 180.

Il lavoro studia l'evoluzione della titolatura imperiale romano-bizantina negli scritti ufficiali. Brehier, Brandi e Dölger avevano raccolto materiale e affrontato la questione per periodi e titoli particolari, ma nessuno aveva fatto finora una così vasta indagine, raccogliendo tanto materiale e apportando risultati così precisi.

L'A. dedica una prima parte del volume a elencare la titolatura stessa, secondo diversi criteri. Prima di tutto, in base alle funzioni (pontefice massimo, console, proconsole, ecc.). Quindi in base agli epiteti virtuosi (pio, felice, inclito, ecc.). In terzo luogo, in base ai popoli sottomessi all'impero (arabico, armenico, vandalico ecc.). Da ultimo, secondo formule cristiane (che crede in Cristo, amante di Cristo, ecc.).

Terminata questa prima parte espositiva, l'A. dedica la seconda parte del suo lavoro allo studio degli scritti imperiali dell'epoca. Dopo un breve capitolo sulla titolatura compresa fra il periodo di Augusto e il periodo di Costantino, ne dedica un altro esclusivamente a Costantino, quale personaggio che nella storia romana, come nella titolatura imperiale, segna l'inizio di una nuova era. I termini, massimo, pio, felice, sono introdotti con lui.

Il terzo capitolo di questa seconda parte studia le novità dell'epoca di Valentiniano I°, ovvero l'importanza che acquistano i titoli trionfali e la cessazione del titolo di pontefice massimo, sostituito sotto Graziano dal nuovo termine, inclito.

Per il periodo che va da Graziano al 527, l'A. trova documentati tre tipi diversi di titolatura.

Quindi, nel capitolo quarto, l'A. studia i nuovi apporti della epoca di Giustiniano I°. Con lui appare una lunga serie di titoli trionfali. Con Giustino II° va in uso il titolo tipicamente cristiano di *fidelis in Christo*.

Tiberio si chiama per primo *pacifico*. Alla fine del sesto secolo si manifesta la tendenza all'uso abbreviato dei titoli.

Il 21 marzo del 629, sotto Eraclio, ecco per la prima volta apparire nella titolatura imperiale il termine *basileus*. L'A. si domanda se le ragioni addotte finora per spiegare tale innovazione siano soddisfacenti.

Il capitolo quinto studia la titolatura nei secoli settimo e ottavo. Manca la documentazione per Leonzio, Filippico Bardanes, Anastasio II° e Teodosio III°. È documentato invece la titolatura di Irene, detta basilissa e augusta. Nell'ottavo secolo si aggiunge a basileus la specificazione, *dei Romani*.

Quindi l'A. consacra un capitolo al *Constitutum Constantini*, dove una espressione teopaschita suggerirebbe una eventuale datazione del falso.

La terza parte dell'opera prende in esame la titolatura riportata, non più dagli scritti della cancelleria imperiale, ma da monete e sigilli (pp. 127-134); da scritti che si datano con riferimento a questo o a quello imperatore regnante (pp. 135-141); dall'indirizzo di scritti inviati a vari imperatori, sia da sudditi (pp. 142-154) e sia da altri regnanti (pp. 154-156).

Infine, il volume ha delle preziose appendici: una lista con 69 titolature, riprese da documenti autentici, con le opportune citazioni bibliografiche; due specchietti, nei quali, ai nomi dei singoli imperatori, corrispondono i loro titoli onorifici e quelli trionfali.

Seguono tre indici analitici, dei nomi degli imperatori, dei loro titoli, prima di quelli in lingua latina, poi di quelli in lingua greca.

Un ottimo lavoro dunque e un'opera oramai indispensabile di consultazione. Forse, in un punto, dove si accenna appena alla diatriba dei due poteri (p. 31) ci saremmo aspettati di trovare la menzione di altri scritti che si sono occupati dell'argomento, con una presa di posizione personale proprio in base ai risultati di queste ricerche sulla titolatura. Infatti un titolo come *juste a Deo potestatem totius orbis et dominationem sortitus* (pp. 148-149) è documentato in Oriente, non in Occidente dove si verificò una certa opposizione tra papa e imperatore, ignota a Bisanzio. Laggiù il basileus era icona del Verbo.

V. Poggi S.J.

Historica

b) ***Aevi Medii***

Giorgio Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. III: *Documenti veneziani* (= Studi Religiosi, 3), Casa Editrice Mazziana, Verona 1978, pp. 308.

Pare che questo volume concluda l'opera, della quale la nostra Rivista ha già presentato il primo e il secondo: vedi OCP 39 (1973), pp. 512-15; 43 (1977), pp. 467-68.

A prima vista potrebbe sembrare che questo terzo volume costituisca, rispetto ai due precedenti, una specie di appendice complementare. Ma sarebbe imprudente legarsi senza cautela a tale impressione iniziale. Certo, si tratta di una raccolta di 723 documenti che riguardano la Chiesa latina d'Oriente indagata nei due primi volumi; si tratta, per di più, di documenti ricavati soltanto dagli archivi veneziani, come suggerisce lo stesso titolo specifico del volume; tuttavia i documenti sono scelti e presentati in modo da costituire una sorta di commento probatorio a molte pagine dei due volumi precedenti. Diciamo « probatorio » in senso limitato, perché, ovviamente, i documenti qui raccolti illuminano quelle pagine soltanto dall'angolo visuale veneziano, anzi del governo veneziano.

Infatti i 723 documenti non sono altro che altrettante delibere del Senato della Serenissima nel periodo che va dal 23 agosto 1302 al 1º febbraio del 1503. Un piccolo numero di essi era stato già pubblicato nelle note raccolte di Costantino N. Sathas, di Roberto Cessi e P. Sambin e M. Brunetti, di Nicola Jorga, di Henry Noiret, di Freddy Thiriet e di Giuseppe Valentini (vedi p. 25); perciò il Fedalto si è limitato a riferirli in regesto; i numerosissimi documenti inediti sono stati invece riprodotti *in extenso*, secondo criteri moderatamente diplomatici.

L'utilità della raccolta si rivela da una prima scorsa di singoli documenti: agli occhi del lettore si presenta subito tutta una folla di notizie, che aumentano di numero e di valore a seconda della problematica storica, alla cui luce vengono accertate e interpretate. Ai testi il Fedalto ha premesso alcune pagine introduttive (pp. 5-24), che sono un bel condensato non solo di indicazioni sulla storia istituzionale e coloniale di Venezia nei secoli XIII-XV (in modo speciale), ma anche di osservazioni, rilievi, riflessioni ed accostamenti storici, che suppongono erudizione sicura e impegno di pensiero.

Ogni asserzione od ipotesi è appoggiata su precisi rimandi bibliografici o su una scrupolosa citazione di documenti editi, per lo più, in questo volume. Ciò permette al lettore di appurarne criticamente la validità. A noi basti in questa sede di segnalare un paio di particolari suggestivi.

La documentazione del volume conferma ancora una volta fatti già largamente noti e studiati; come ad esempio: il rigore dello Stato veneto nel vigilare sulla Chiesa nel territorio metropolitano e nei possedimenti coloniali, pur evitando gli eccessi che giustificherebbero il richiamo del « cesaropapismo »; duttilità nel perseguire una politica « cattolica » tra le popolazioni « ortodosse » immigrate nella Laguna o abitanti nelle colonie; perpetuo ondeggiare tra accordo e disaccordo con Roma (che nel nostro caso spesso significa Avignone) nell'impostare e risolvere un gran numero di problemi concreti affacciati sia dalla Chiesa latina che dalla Chiesa greca.

Oltre a ciò, i testi editi dal Fedalto permettono non solo di sfumare il significato politico e religioso da attribuire a tali fatti, ma di scoprirne qualcuno nuovo o almeno disatteso da certa storiografia; così ad esempio: 1) Venezia nei suoi domini crea « una normativa molto complessa

e sfumata », che evita di « accentuare troppo i dettagli confessionali », sia per garantire la pace e la tranquillità a *tutti* i suoi sudditi sia per promuovere in loro « un processo di armonizzazione delle volontà e soprattutto di fedeltà allo stato »; 2) Venezia favorisce « le ragioni ecclesiastiche occidentali, fintantoché motivazioni più impellenti » non consiglino « un diverso atteggiamento »; 3) se il Senato veneto interviene nei suoi domini anche in questioni minute — come quelle concernenti la celebrazione o meno di festività greche e latine — ciò non è espressione di « una specifica volontà di angariare l'ortodosso », ma di un « metodo di controllo su ogni aspetto della vita religiosa, in quanto parte della vita dello stato »; di un metodo che spesso si configura come un « interventismo », che cresce in proporzione diretta al decrescere della serietà, dell'impegno e delle « superiori ragioni della religione espressa dagli ecclesiastici stessi » (pp. 20-21).

Pensiamo che questi accenni bastino a dare un'idea della funzione stimolante che questo volume sia in grado di esercitare su chiunque si occupi di storia ecclesiastica, specialmente nel profilo delle relazioni tra Oriente cristiano ed Occidente.

C. Capizzi S.J.

Jean Richard, *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age. Études et Documents.* Préface de Jean Glénisson, Variorum Reprints, London 1977, pp. 356.

È il secondo volume di Variorum Reprints che raccoglie saggi del noto medievalista francese. Il primo volume, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations* (XII°-XV° s.), London 1976, è stato da noi recensito in OCP 1977, 207-209.

Questo secondo volume contiene 23 altri saggi dello stesso A., apparsi in pubblicazioni periodiche e in opere collettive tra gli anni 1947 e 1976 (uno solo, il I, era inedito, benché presentato anni fa a un congresso internazionale).

I saggi sono raggruppati in cinque rubriche. La prima, generale, comprende due lavori di sintesi, riguardanti l'uno il Mediterraneo Orientale lungo i secoli XI e XV(I) e l'altro i Francesi all'estero nei secoli XIII e XIV(II). In essi l'A. coglie il frutto di numerose precedenti analisi singole per trarne vaste panoramiche sintetiche. La seconda rubrica riunisce cinque studi su documenti archivistici medievali riguardanti il Vicino Oriente. In essi l'A. esplica le sue doti di « chartiste», facendo parlare documenti, sia nel caso di inventari catastali (III, IV e V) sia nel caso del catalogo di una biblioteca (VI) o di uno scritto epistolare (VII).

L'A. interpreta e illustra, talvolta anche delineando mappe, sulle quali identifica località e indica confini prediali.

Gli studi sulle Crociate costituiscono la terza sezione della raccolta. Trattano di un episodio particolare della prima Crociata (VIII);

della politica orientale di Luigi nono (IX); del Libro di Giovanni d'Ibelin (X); dell'identificazione di un monastero menzionato nelle fonti (XI) e del passaggio di Cipro sotto il dominio veneziano (XII).

I temi della quarta sezione sono due: i Mongoli e le missioni cristiane. Nel saggio XIII l'A. ricostruisce l'estensione territoriale della lingua uigur, mentre nel XIV si occupa dei rapporti fra Papato e Mongoli.

Nel saggio XV, egli studia l'attività missionaria cattolica medievale in Oriente. Nel saggio XVI, esamina un manuale del secolo XVI sulle circoscrizioni ecclesiastiche, il *Provinciale Romanae Ecclesiae* per desumerne la distribuzione dei vescovi titolari e missionari. Nel saggio XVII rintraccia la presenza di missionari latini nel Daghestan, lungo i secoli XIV e XV. Il brevissimo saggio XVIII apporta preziosi aggiornamenti circa la diffusione del Cristianesimo in Asia durante le epoche media e moderna e il saggio seguente, il XIX, scopre nel romanzo di Defoe una eco della penetrazione cristiana in Cina all'inizio del secolo XVII.

Infine, l'ultima rubrica, l'Oriente nella letteratura, raccoglie saggi su Raymond d'Aguilers, storico della Prima Crociata (XX); sulla voga dell'Oriente nella letteratura occidentale del Medio Evo (XXI); sulla leggenda di Saladino (XXII) e sulle fonti di un trattato di « fauconnerie » di Jean de Francières (XXIII).

La ristampa anastatica, oltre ad essere corredata di un utile indice, ha talvolta aggiornamenti e aggiunte rispetto agli originali. Per esempio, il saggio II ha un'addizione di due pagine. I saggi V, il IX e il XIX sono arricchiti di nuovi riferimenti bibliografici.

E giacché A. ed Editore dimostrano tanta buona volontà, si poteva forse, alla nota 2 di p. 71 del saggio XIII, specificare il luogo in cui D. SINOR esprime un parere diverso. Tanto più che quel luogo si trova, se non andiamo errati, in uno dei saggi di Sinor raccolti in altro volume di Variorum Reprints: Denis SINOR, *Un voyageur du troisième siècle: le Dominicain Julien de Hongrie* in: D. SINOR, *Inner Asia and its Contacts with Medieval Europe*, London 1977 n. XI.

Concludendo, questa raccolta permette l'incontro con un maestro, che è davvero, come afferma J. GLÉNISSON nella breve prefazione, « storico dei contatti fra uomini e culture », « impegnato in ogni argomento con la stessa serena sicurezza » e « dotato, nella caccia al documento, di talenti eguali a quelli che impiega nella sintesi ».

V. POGGI S.J.

Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant* (1204-1571), Volume I. *The Thirteenth and Fourtheens Centuries*, The American Philosophical Society, Independence Square, Philadelphia 1976, 512 S.

Der vorliegende Band ist der erste von dreien, die zusammen die Zeit von der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner (1204) bis zur Schlacht von Lepanto (1571) behandeln sollen. Diese Bände sind die Frucht einer fast zwanzigjährigen Arbeit, vor allem in italie-

nischen Archiven. Der V. bringt eine Unmenge von interessanten Einzelheiten, für die er sich auf die ersten Quellen stützt, nach dem 13. Jahrhundert sehr oft auch auf unveröffentlichte Quellen. Dieser erste Band ist wesentlich eine Geschichte der späteren Kreuzzüge bis zum Jahre 1400. Etwas zu kurz kommt bei der Darstellung die Behandlung der religiösen Probleme und Verhältnisse, die durch die lateinische Eroberung des griechischen Reiches und die auch nach dessen baldiger Rückeroberung durch die Griechen noch lange fortdauernde lateinische Herrschaft in weiten Gebieten des Ostens notwendig gegeben waren. Es sei zunächst nur ein Beispiel genannt: Von den Bestimmungen des 4. Laterankonzils (1215) über die lateinische Haltung gegenüber dem griechischen Ritus ist nirgendwo die Rede. Bei einem Buch, das "The *Papacy* and the Levant" betitelt ist, versteht man dies nicht.

Über die hierarchische Organisation des Patriarchats von Konstantinopel nach der Eroberung sagt und der V. zuerst so gut wie gar nichts. Er berichtet lediglich über die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen (S. 14/15), aber nichts über die Frage, was dann mit der griechischen Hierarchie geschah. Der Patriarch wurde natürlich abgesetzt und suchte Zuflucht in Nicäa. Aber, was mit den Bischöfen geschah, darüber hören wir erst in einem viel späteren Kapitel, das über "die Kirche von Athen unter der Herrschaft der Burgunder" (1204-1305) handelt (S. 405-440). Gerade diese nicht selten verworrene Darstellungsart erschwert die Lektüre des Buches. — Falls die griechischen Bischöfe die Suprematie des Papstes und das Filioque annahmen, konnten sie als Suffragane des lateinischen Patriarchen auf ihren Bischofssitzen bleiben. Wenn sie nach dreimaliger Mahnung sich dazu nicht bereit fanden, mussten sie gehen und wurden durch lateinische Bischöfe ersetzt (S. 410). Freilich liessen sich nur wenige griechische Bischöfe auf diese Bedingungen ein.

Innocenz IV. (1243-1254) wird vom V. in seiner Bedeutung für die griechischen Riten kaum gewürdigt. Die für die ganze weitere Geschichte auf diesem Gebiet fundamentale Bulle "Sub catholicae professionis fidei" vom 6. März 1254 wird nicht erwähnt. Die Tatsache, dass dieser Papst Cypern einen von der lateinischen Hierarchie unabhängigen, nur direkt vom Hl. Stuhl abhängigen Erzbischof zugestand, wird nicht gewürdigt (vgl. zur Sache: W. de Vries, *Innozenz IV. (1243-1254) und der christliche Osten*, in: *Ostkirchliche Studien* XII (1963) 122.126; im folgenden abgekürzt zitiert: de Vries, *Innozenz IV.*). Derselbe Papst war bereit, den griechischen Patriarchen David von Antiochien — natürlich gab es dort auch einen lateinischen — mitsamt seinen Suffraganen, soweit diese bisher der lateinischen Hierarchie nicht unterstellt waren, in die unmittelbare Abhängigkeit vom Hl. Stuhl aufzunehmen (de Vries l.c. S. 125, s. *Fontes*, Acta Innocentii IV S. 83, n° 157 ff.). Diese Dinge hätten in ein Buch über das "Papacy" unbedingt hineingehört. Hier hat der V. die gedruckten einschlägigen Quellen und die Literatur nicht genügend berücksichtigt.

Später, zur Zeit der katalanischen Herrschaft im Fürstentum Athen, scheint die griechische Hierarchie dort verschwunden zu sein.

Es ist nur mehr von lateinischen Bischöfen die Rede (S. 464.466). Die Entwicklung geht also zu einer stärkeren Latinisierung hin, aber auch zu einer strafferen Zentralisierung.

Die Zeit der Avignonesischen Päpste war gerade die des Übergangs zu einer immer strafferen Zentralisierung (vgl. W. de VRIES, *Die Päpste von Avignon und der christliche Osten*, in: OCP XXX (1964) 118 ff; später zitiert: de VRIES, *Avignon*). Auch der V. stellt fest, dass zur Zeit der Herrschaft der Katalanen im Fürstentum Athen, die in die Avignonesische Periode hineingehört, die Päpste das Recht der Ernennung der Bischöfe ohne Teilnahme der Domkapitel verlangten (S. 461). Freilich stiessen sie noch auf Widerstand. Aber praktisch konnten diese nur mehr Titularbischöfe aufstellen, keine wirklich regierenden und residierenden Kirchenoberhäupter. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatten die Mitglieder des Domkapitels von Athen noch das Recht gehabt, den Erzbischof zu wählen (S. 461).

Die Haltung der Päpste in dem behandelten Zeitraum hat sich in manchem geändert. Ihre tatsächliche Machtstellung und ihr Ansehen nahmen ab, wie auch der V. wiederholt mit Recht bemerkt. Dabei verstärkten sich ihre Forderungen, konnten sich aber immer weniger durchsetzen.

Schon vor der Avignonesischen Periode weckte der wachsende französische Einfluss auf das Papsttum Widerstand. Die Kreuzzüge wurden mehr und mehr politisiert und in den Dienst der Machtgelüste der Anjous gestellt. Die Christen hatten wenig Lust, für französische Päpste und deren Freunde aus dem Hause Anjou Schlachten zu schlagen (S. 108). Schon im 13. Jahrhundert gab es französische Päpste, so Urban IV. (1261-1264), Clemens IV. (1265-1268), Martin IV. (1281-1285). Das Vorangehen Bonizaz' VIII. (1294-1303), der zwar ein Feind des französischen Königs war, aber die Kreuzzugsidee zu seinen Familieninteressen missbrauchte, hat das Ansehen des Papsttums weiter schwer geschädigt. Der V. urteilt hierüber, nach diesem Papst sei die Römische Kurie nicht mehr imstande gewesen, die Führerschaft bei den Kreuzzügen wiederzugewinnen, wenn sie auch jeden Fürsten, der bereit war, im Osten gegen die Feinde der Kirche zu kämpfen, ermunterte und unterstützte (S. 163). Auch die Päpste von Avignon haben sich immer wieder um die Kreuzzüge bemüht und versucht, ihre geistliche Autorität zu deren Gunsten einzusetzen. Auch wenn die Päpste in Avignon residierten, so waren sie deshalb doch nicht "Hofkapläne des französischen Königs", wie man sie wohl manchmal genannt hat. Sie haben energisch in die Gesamtkirche hineinzuregieren versucht und hatten das Wohl der ganzen Kirche im Auge, wenn auch die allzustarke Bindung an Frankreich dabei ein Hindernis war.

In ihren Forderungen an die Orientalen sind die Avignonesischen Päste weitergegangen als ihre Vorgänger und ihre Nachfolger. Urban V. fordert in einem Brief vom 1.7.1366 an den Kaiser Johannes V. Paläologos bedingungslose Annahme alles dessen, was die römische Kirche von den Griechen verlangen könnte (S. 288). Die völlig bedingungslose Kapitulation, die hier gefordert wird, scheint auch die Annahme des

lateinischen Ritus einzuschliessen, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Jedenfalls verlangte Urban V. ausdrücklich von allen griechischen Priestern, die katholisch werden wollten, dass sie den lateinischen Ritus annähmen. Er liess auch nur solche Kandidaten zu den Weihen zu, die bereit waren, diesen Ritus anzunehmen (de Vries, *Avignon*, S. 115).

Noch tiefer sank das päpstliche Ansehen durch das abendländische Schisma (1378-1417). Die Führerschaft in den Kreuzzügen verloren die Päpste völlig an die Fürsten (S. 342). Das Abendland war ja nun in verschiedene "Obödienzen", zunächst zwei und dann, von 1409 an, in drei gespalten. Dass sich dies nicht noch verhängnisvoller auswirkte, ist dem Umstand zu verdanken, dass die Türken 1402 bei Ankara vonseiten des Timur Leng eine vernichtende Niederlage erlitten, die ihre Angriffskraft für einige Zeit gründlich schwächte. Der Sultan Bayazid selbst geriet in Gefangenschaft und starb ein Jahr später. Seine Söhne stritten sich um die Nachfolge, bis sich Mehmed I. 1413 durchsetzte. Diese Umstände verschafften dem sterbenden Byzantinischen Reich noch einmal eine Atempause.

Aber der Untergang kam doch bald, im Jahre 1453, und damit auch das Ende der Union, obwohl die Union von Florenz wesentlich mehr Verständnis für die Griechen bewiesen hatte als die von Lyon (1274) und die gewaltsame "Teilbekehrung" zur Zeit der Herrschaft der Lateiner. Der V. sieht sehr wohl die grundlegende Schwierigkeit der Union, die vom Westen aufgefasst wurde als die "Rückführung der ungehorsamen Griechen zum Gehorsam gegenüber der einen universalen römischen Kirche". Er schreibt: "Die Griechen waren lange gewöhnt an eine kirchliche Vielgestaltigkeit, klar unterschieden von dem Autoritarismus der römischen Aussagen über Dogma, Gesetz und Liturgie" (S. 42). Im Grunde verlangte man von den Griechen etwa Unmögliches: die "Rückkehr" zu einem Zustand, der nie zuvor existiert hatte. Die alte Einheit der Kirche war etwas ganz anderes gewesen als das, was man nun mit aller Gewalt durchsetzen wollte. Sie war die "communio" (κοινωνία) von in ihrer Art eigenständigen Einzelkirchen, unter denen freilich der römischen ein Primat zukam. Jetzt aber suchte man, die römische Kirche einfach mit der universalen Kirche gleichzusetzen. Die Schismatiker haben nach der Auffassung der Avignonesischen Päpste, weil sie von der Einheit des christlichen Glaubens abgewichen sind, einfach keine Existenzberechtigung mehr. Man tut ein gutes Werk, wenn man ihnen ihre Reiche auch mit Gewalt abnimmt (de Vries, *Avignon* S. 91).

Die Union kann nicht auf einem Konzil ausgehandelt werden, wie es die Griechen verlangten. Die Dogmen sind von der höchsten kirchlichen Autorität in Rom ein für allemal auch in ihrer Formulierung festgelegt. Man kann nicht mehr über sie diskutieren. Die Griechen haben sich nur von der einen Mutter und Lehrerin der Wahrheit, der römischen Kirche, demütig belehren zu lassen. Sie müssen "zum Gehorsam, zur Einheit und Ergebenheit gegenüber der römischen Kirche zurückkehren" (l.c. S. 107/bes. Anm. 4). Man fragt sich, wie es dann

auf dem Konzil von Florenz (1439) plötzlich möglich war, über bereits definierte Glaubenswahrheiten wie zwischen Gleichberechtigten zu diskutieren und eine Union abzuschliessen, die mindestens ganz die Form eines zweiseitigen Vertrages hat ohne Abschwörung und Absolution. Vielleicht war der Westen durch das abendländische Schisma doch ein wenig bescheidener geworden. Die Gründe für die Sinnesänderung, die sich nicht bestreiten lässt, wären noch näher zu erforschen. Auch diese Union, die im Grunde eine neue Ekklesiologie voraussetzte (oder die alte wiederherstellte), setzte sich bekanntlich nicht durch. — Der V. sieht nicht genügend den grundlegenden Unterschied zwischen den Unionen von Lyon und Florenz (S. 132).

Aber auch diese neue Ekklesiologie, falls sie vorhanden war, blieb nicht herrschend. Es ist uns von Aenea Silvio Piccolomini aus dem Konklave von 1458, das ihn als Pius II. zum Papst wählte, der Ausspruch überliefert, den er dem Kardinal Giovanni Castiglione gegenüber tat: "Was ist unser Italien ohne den Bischof von Rom? Wir haben das Reich verloren, aber wir werden immer noch den Apostolischen Stuhl haben" (so der V., S. 2, der die genaue Quellenangabe dazu gibt). Wir fragen uns, ob sich hier nicht ein psychologischer Grund verrät, der hinter der überspannten Ekklesiologie des Mittelalters stand. Diese Ekklesiologie ist mindestens durch das zweite Vaticanum korrigiert worden.

Das sind Fragen, die durch die Lektüre des verdienstvollen Werkes von M. Setton angeregt werden. Der V. bringt eine Fülle von ausgezeichnet dokumentierten Fakten, vor allem politischen Charakters, erwähnt auch vieles, was für die Entwicklung des Papsttums von Bedeutung ist. Manche Fragen, die die Stellungnahme der Päpste zu den durch die politischen Ereignisse auftauchenden religiösen Fragen betreffen, werden freilich etwas oberflächlich behandelt, und man würde hier eine weitere Vertiefung erwarten.

W. de VRIES S.I.

Historica

c) *Aevi Moderni*

Joseph HAJJAR, *Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental* (1878-1914) Diplomatie et histoire de l'Eglise, « Bibliothèque Beauchesne, Religions, Société, Politique » 6, Editions Beauchesne, Paris, 1979, 592 pp.

Le Père J. Hajjar, qui a publié déjà plusieurs ouvrages remarqués sur les Églises orientales unies, poursuit en ce volume son œuvre historique en nous donnant un aperçu très circonstancié sur une période décisive de cette histoire, à savoir les règnes de Léon XIII et de Pie X.

Nul n'ignore que cette histoire très complexe est intimement liée à la politique européenne dans son rapport avec la Question d'Orient,

comme on l'appelait dans les manuels d'histoire, c. à d. le déclin de l'Empire ottoman dont toutes les nations d'Europe à l'époque convoitaient l'héritage.

Aussi, à défaut des Archives du Saint Siège et de la Propagande encore fermées, l'auteur a étudié, disons même épluché, avec une patience et une ténacité de Mauriste, les Archives du Quai d'Orsay. En raison du Protectorat français sur les catholiques de l'Empire ottoman, on ne pouvait rêver de source plus sûre et plus explicite. Elle s'est avérée, en effet, très payante du fait de la qualité des Ambassadeurs et agents consulaires, tant à Rome qu'au Proche-Orient qui étaient chargés de renseigner le Ministère français des Affaires étrangères, comme un L. de Béhaine, un Barrère etc. Ceux ci se révèlent d'excellents juges de la situation tant civile que religieuse des populations sur lesquelles ils avaient mission de renseigner le gouvernement français, tout particulièrement intéressé à l'histoire interne des églises et au comportement de leurs représentants, leaders naturels de leurs ethnies respectives.

Ajoutons que le P. Hajjar a su très heureusement compléter cette source, forcément unilatérale, encore que bien informée, par un recours à d'autres documents publiés ou inédits de ce grand fureteur que fut le Père Korolevsky (Charon) et au besoin par un recoupement de sources parallèles, sans négliger les ouvrages déjà publiés par exemple de Weber de T'Serclaes ou d'Esposito sur Leon XIII. et de Fernessole sur Pie X.

Je n'en veux citer qu'un exemple, par manière d'illustration. L'auteur mentionne (p. 52) les fameuses Conférences patriarchales du Vatican (Conférence au sommet que souhaitaient bien des Prélats orientaux à Vatican II et que Léon XIII, décidément un grand Pape, avait innové, hélas! sans lendemain). Pour nous en parler en connaissance de cause, il a eu recours à trois sources différentes: Les Protocoles officiels des séances, imprimé pro manuscripto (1945), les Rapports diplomatiques de l'Ambassade de France au Vatican et finalement la correspondance du Patriarche melchite Grégoire Youssef.

L'auteur a admirablement dominé cette documentation copieuse en nous traçant une Chronique fidèle et continue d'une (petite) histoire, jusqu'ici peu connue.

Dans les deux parties qui constituent son ouvrage (les deux Pontificats), l'auteur a appliqué le même procédé: déabord un exposé général et synthétique des relations du Saint Siège avec le catholicisme oriental dans le cadre de la politique générale, ensuite une série de monographies sur chacune des églises unies, celles de tradition byzantine; slaves méridionaux, ruthènes de Galicie (ukrainiens), roumains de Transylvanie, bulgares, grecs melchites de l'Empire ottoman; celles d'origine monophysite: syriens catholiques, arméniens catholiques, coptes catholiques; églises d'origine nestoriennes: chaldéens, syro-malabares, enfin les Maronites du Mont Liban. Entre ces deux exposés, l'un plus synthétique, l'autre plus analytique, le P. Hajjar a intercalé deux aperçus sur Léon XIII et les intérêts catholiques en Russie, Léon XIII et la diplomatie française du Protectorat catholique au Levant, thèmes sur lesquelle ses sources nous livrent quelques renseignements inédits.

Pour Pie X, après la rupture des relations avec le gouvernement français, un chapitre sur la Papauté et les vicissitudes du Protectorat au Levant.

Ses sources, forcément plus explicites sur les vicissitudes de la crise arménienne, suivie presqu'au jour le jour et sur la naissance de la conscience nationale libanaise à travers les Maronites révéleront sans doute pour plus d'un lecteur même bien informé des aspects restés mystérieux dans l'histoire religieuse de ces deux peuples.

Dans le mouvement pendulaire qui régit non seulement l'histoire de l'Eglise mais aussi celle de la Papauté, Léon XIII, par son ouverture universelle, apparait comme l'initiateur du mouvement qui a conduit l'Eglise romaine à une reconnaissance franche de la physionomie propre des églises orientales, Pie X, plus préoccupé par la crise doctrinale de l'Occident (modernisme) semble avoir eu moins de regard pour les problèmes des églises orientales unies.

La politique du premier n'a pas toujours été secondée par la Curie, spécialement par la Propagande (avec le Cardinal Ledochowsky) qui favorisait par les missionnaires une politique de latinisation que l'auteur déplore justement. Il y aurait bien des choses dire à ce propos que l'auteur insinue sans s'y attarder: d'abord le fait que le sort des églises orientales ait été confié à un organisme qui avait pour but principal l'évangélisation (on sait, en effet, que le département des églises orientales unies n'était qu'une section — on oserait dire une sous-section — de cette Congrégation; il a fallu attendre Benoit XV pour qu'on érigea une Congrégation spéciale pour les Eglises orientales — sages lenteurs de la Curie romaine!).

On doit ajouter que les populations elles mêmes n'étaient que trop heureuses de percevoir les bienfaits des missionnaire latins d'Occident, ne fut-ce que pour les écoles et les hôpitaux. A propos de l'influence allemande que la France redoutait, l'ambassadeur A. Guy écrivait de Beyrouth à F. Couget: « la plupart veulent vivre eux et leurs œuvres. D'autres sont ... non pas germanophiles, mais « argyrophiles » (cité par l'auteur p. 374).

Quant à la politique de Pie X, il faut bien avouer que les influences des nations d'Occident: Empire austro-hongrois, Italie, Allemagne s'exerçant sur le Saint Siège rendent bien difficile un jugement équitable. L'auteur est le premier à le reconnaître et, en historien consciencieux, nuance ce que les appréciations de sa source principale pourraient avoir de trop radical en l'absence de documents — surtout ceux du saint Siège — qui font encore défaut (cfr p. 359, 492).

De même, il reconnait que la centralisation romaine (autre grief) qui s'est exercée surtout sous Pie X sur l'Orient catholique n'est pas entièrement due à une initiative du Saint Siège. Bien souvent, comme par le passé, durant le premier millénaire, ce recours fut sollicité par les Orientaux eux mêmes, comme dans le cas des Arméniens et des Maronites quand les Patriarches en difficulté avec leurs évêques n'étaient plus à même d'imposer les réformes nécessaires (p. 356, 387, 473).

L'auteur a su très bien démêler les fils de cet imbroglio et son ex-

posé objectif sur les protagonistes qui ont déterminé les crises endémiques de ce catholicisme oriental et ses avatars ne pourra désormais être négligé par les chercheurs qui veulent connaître à fond l'histoire des églises orientales unies.

Les conclusions qu'un lecteur pourra tirer de la lecture de cet ouvrage remarquable ne sont pas exprimées par l'auteur qui se garde bien de tout jugement de valeur, mais elles sont assez bien suggérées par le Rapport que le Cardinal Langénieux adressa à Léon XIII sur les églises orientales unies, à la suite du Congrès de Jérusalem (1893) judicieusement reproduit par le P. Hajjar en appendice, Rapport qui, à notre avis, n'a rien perdu de son actualité prophétique, même après Vatican II.

G. DEJAIFVE S.J.

Alexander SCHMEMANN, *The historical road of eastern Orthodoxy*, St Vladimir Seminary Press, Crestwood N.Y. 1977, pp. 343.

De l'aveu même de l'auteur, la naissance de l'Orthodoxie orientale, telle que nous la connaissons aujourd'hui, peut être datée à la période byzantine, au moment où l'Empire d'Orient, à partir du 6ème siècle, se replie sur lui même et relâche ses liens avec l'Occident (p. 199).

Tout ce qui précède n'est donc qu'une préhistoire, une période de gestation. L'auteur a néanmoins cru bon de retracer ce chemin historique de l'orthodoxie à partir des débuts: l'époque apostolique et durant les trois premiers siècles (ch. 1). Il la poursuit en décrivant le triomphe du christianisme avec Constantin et l'époque des Conciles œcuméniques (2 et 3 ch.). Cela lui offre l'occasion de retracer l'origine et la consolidation de cette Eglise d'Empire (jusqu'à Justinien) qui fut la matrice dans laquelle, pour le meilleur et pour le pire, devait se former l'orthodoxie moderne. Pour cette période préliminaire, il est évidemment risqué d'esquisser l'évolution de l'Eglise en Orient en la contredistinguant de celle de l'Occident. Peut-on même parler pour cette époque « d'Eglise d'Orient » et ne devrait-on pas toujours employer le pluriel: églises d'Orient, avec ses Sièges principaux d'Alexandrie, d'Antioche et bientôt de Constantinople, distincts l'un de l'autre au point de s'opposer souvent. Leur sort n'est pas concevable sans les liens qui les rattachent à l'Eglise de Pierre, ou, si l'on préfère à l'Eglise qui se trouve au centre de l'Empire avant que celui ci ne soit transféré sur les rives du Bosphore. A plusieurs reprises, l'auteur n'échappe pas au reproche de mésestimer quelque peu les mérites culturels de l'Occident qui avait pourtant reçu une bonne part de sa culture et de sa tradition, pour ne pas dire sa théologie, des Grecs et de l'Orient (qu'on songe à l'influence d'Irénée, un Asiate, dont les œuvres furent très vite traduites en latin et à celle d'Origène), par exemple quand il écrit que « les finesses théologiques étaient mal comprises en Occident et Nicée reçu d'une façon purement formelle » (p. 85) et quand, au sujet du Concile de Särdique, il nous dit

« les Occidentaux ne comprenaient pas la complexité de la situation » (p. 88). Voire!

Je sais bien qu'il y a plusieurs lectures de l'histoire, comme il y a plusieures visions des dessins figuratifs, comme nous l'ont appris les psychologues de la Gestalt theorie, selon que l'on fixe son regard sur tel point comme centre de référence. Le P. Schmemann, étant orthodoxe et russe, a bien le droit d'exposer sa vision des choses. Encore celle ci doit-elle être cohérente et complète. Il ne faudrait pas, en bon historien qu'il veut être, que son allergie pour la papauté lui fasse négliger certains faits significatifs, comme le rôle du Pontife romain (par ses légats) à Ephèse et à Chalcédoine, de même que la formule d'Hormisdas contresignée par les évêques d'Orient. Pourquoi les Orientaux n'ont-ils pas protesté alors comme le fit Polycrate d'Ephèse contre l'intervention de l'impulsif pape Victor?

L'auteur trahit quelque embarras à expliquer ce silence des Orientaux devant ces prétendues ingérences de l'évêque de Rome dans les affaires d'Orient (p. 241) alors qu'admettre un *certain* rôle de la Prima Sedes dans l'Eglise universelle, en faveur duquel il existe de bons témoignages depuis le début (n'en déplaise à l'auteur) ne signifiait pas, pour autant, admettre la Papauté de Vatican I!

Ceci dit, pour marquer les limites subjectives de toute reconstruction historique qui ne peut faire entièrement abstraction des options foncières de son auteur (cfr. I. Marrou), on appréciera la présentation personnelle que le P. Schmeman nous fait de l'histoire de l'Église et de la contribution inappréciable qu'y apporta l'esprit oriental. Son aperçu sur la période byzantine me parait très équilibré et très juste. Il fait à bon droit justice du reproche de Césaropapisme que les auteurs occidentaux ont trop souvent adressé à l'Église d'Émpire. Il s'agit bien plutôt d'une fusion originale entre l'Eglise et l'Etat qui comporte bien des aspects positifs et aussi ses dangers que l'auteur ne cache pas (pp. 220-222). Cette conception théocratique a même empoisonné la vie de l'Orthodoxie, nous dit-il (p. 281).

En des pages très suggestives nous sont ensuite retracés l'accession des Slaves au christianisme (grace aux Saints Cyrille et Méthode); la constitution de l'Empire bulgare et de son église ainsi que celle de l'Empire serbe.

Un chapitre sur les siècles obscurs de l'Orthodoxie sous la domination turque (the dark ages), enfin un dernier chapitre sur l'Orthodoxie russe me paraissent excellents et neufs pour des occidentaux. Ce dernier chapitre est un peu concis, vu l'importance de la contribution slave aux valeurs orthodoxes, malgré un certain conservatisme théologique du à l'influence latine durant les dix-septième et dixhuitième siècle, mais que ne doit-on pas à la Russie pour ce qui est de l'histoire, de la spiritualité et même de la théologie spéculative, à partir du mouvement slavophile!

Le chemin de l'Orthodoxie fut surtout un chemin de croix durant de longs siècles, mais on ne peut qu'admirer la vitalité de ce christianisme qui, grâce à sa liturgie vivante (son magistère permanent) et sa

spiritualité monastique a réussi à maintenir la foi chez tous les peuples slaves, grecs ou arabes qui n'ont pas cessé d'apporter à l'Evangile leurs richesses ethniques et culturelles, en dépit d'un nationalisme parfois étroit que regrette à juste titre l'auteur.

Une dernière remarque: pourquoi, dans le dernier chapitre, ce chemin s'arrête-t-il brusquement avec la Révolution d'octobre? Tout douloureux que soit pour un russe émigré le destin de son Eglise sous régime soviétique, je crois qu'il n'aurait pas été hors de propos de dévoiler les forces de résurrection qui sommeillent et peut-être même se réveillent chez le peuple russe et qui auraient achevé ce brillant exposé sur une note d'espoir.

G. DEJAIFVE S.J.

Liturgica

Liturgie et rémission des péchés. Conférences Saint-Serge, XX[e] Semaine d'Etudes liturgiques, Paris 2-5 juillet 1973, Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », « Subsidia » n. 3, Edizioni Liturgiche, Roma 1975, pp. 294.

È viva in tutte le generazioni cristiane la coscienza di dover essere santi per potersi avvicinare a Dio che è santo. Tuttavia, sussiste al tempo stesso la consapevolezza della propria indegnità e colpevolezza. Questo pensiero ispira molte relazioni della XX[e] Settimana di Studi Liturgici svoltasi presso l'Istituto di Teologia Ortodossa di San Sergio a Parigi nel 1973. Crediamo di rendere un doveroso servizio pubblicando l'elenco delle conferenze contenute in questo volume:

C. ANDRONIKOF, La « Pré-Quarantaine » ou les Semaines préparatoires au Carême; M. ARRANZ, La liturgie pénitentielle juive après la destruction du Temple; B. BOTTE, Le pardon des péchés dans le Psautier; E. COTHENET, Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens: comment le Nouveau Testament envisage-t-il leur pardon?; V. FIALA, Die Sündenvergebung und das lateinische Stundengebet; P.-M. GY, Les bases de la Pénitence moderne; P. KOVALEVSKY, Le sacrement de la Pénitence, chaînon important dans la vie chrétienne; R. LEUENBERGER, La rémission des péchés dans le cadre des « cultes politiques »; A. NELIDOW, Caractère pénitentiel du rite des deuxièmes noces; A. NOCENT, Les Apologies dans la célébration eucharistique; V. PALACHKOVSKY, La Pénitence dans le cycle diurne de la Liturgie byzantine; A. RENOUX, Eucharistie et rémission des péchés dans les Anaphores arméniennes; W. RORDORF, La rémission des péchés selon la Didachè; A. M. TRIACCA, Le sacrement de la Pénitence, acte de culte. Contribution à la spiritualité sacramentaire; G. WAGNER, Bussdisziplin in der Tradition des Ostens; J.-N. WALTY, Rémission des péchés chez Luther; G. WINKLER, L'aspect pénitentiel dans les Offices du soir en Orient et en Occident.

Pur sapendo che non tutte le conferenze sono dello stesso valore scientifico, siamo, tuttavia, persuasi che, nel loro insieme, forniscano una visione panoramica dei problemi, talvolta opportunamente sottolineati, talvolta appena accennati. Il valore principale della pubblicazione consiste allora in questo: aprire gli occhi sulla vastità del tema riguardante il carattere « catanittico », penitenziale della Chiesa orientale.

Personalmente ha suscitato il nostro interesse l'articolo sul carattere penitenziale delle seconde nozze nel rito bizantino. Sfortunatamente, però, rimane semplice abbozzo di un'idea, che meriterebbe di essere sviluppata data la sua attualità nelle recenti discussioni sul matrimonio cristiano.

Infine siamo costretti a lamentare la mancanza di Indici idonei ad una rapida consultazione del volume.

T. Špidlík, S.I.

Oecumenica

Papsttum als ökumenische Frage, herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, Matthias-Grünewald-Verlag, München 1979, 327 S.

Wir wollen hier nicht eine Besprechung, sondern nur eine ganz kurze Vorstellung dieses Buches bieten, das eine Reihe von Vorträgen mit den darauf folgenden Diskussionen enthält, die auf einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft im Oktober 1977 in Heidelberg von evangelischen und katholischen Theologen gehalten wurden.

Prof. Dr. E. Schlink gab am Ende einen Überblick über den Ertrag der Tagung, auf den wir uns hier stützen. Er hob unter andern hervor, dass sich zu den neutestamentlichen Grundlagen der Frage nur *ein* katholischer Neutestamentler äusserte. Ein anderer hätte vielleicht — so Schlink — noch andere Aspekte zur Geltung bringen können. Damit scheint mir der Konsens, den Schlink feststellen will, "dass das Papstamt nicht aus einem nachweisbaren Auftrag Jesu zur Fortsetzung des Amtes des Petrus abgeleitet werden kann", ein wenig in Frage gestellt. Einig war man sich freilich darin, dass Petrus nicht als der erste "Papst" angesehen werden kann, wenn man das Papsttum in seiner heutigen Realität versteht. Im Unterschied zu dem in den Jahren 1971-73 in USA zwischen Lutheranern und Katholiken geführten Dialog schienen uns nicht wenige Teilnehmer an der Heidelberger Tagung die Vorrangstellung Petri nach dem NT zu gering zu werten. Das Referat von W. de Vries über "Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten" knüpfte im Anschluss an den in USA stattgefundenen Dialog an das NT an, stiess dabei aber in Heidelberg auf starken Widerspruch. Auch die Bedeutung der weiteren Entwicklung des Papstamtes, auf die de Vries zum Schluss seiner Ausführungen hinwies, fand Opposition. Schlink stellte fest, dass über die Notwendigkeit dieser

Entwicklung kein Konsens bestehe. Leider ist die Wiedergabe der Diskussion über das Referat von de Vries durch viele sinnstörende Fehler entstellt (S. 134-158). (Der Referent, der, widriger Umstände wegen, die Druckfahnen nicht durchsehen konnte, lehnt die Verantwortung dafür ab). Die positiven Ergebnisse des Referats selbst wurden allgemein anerkannt. Man schnitt auch die Frage der Unfehlbarkeit an, kam aber zu keiner Einigung.

Ein Amt der Einheit der ganzen Christenheit schien den Tagungsteilnehmern wünschenswert. Einig war man sich nicht darin, dass dieses Amt gerade dem Bischof von Rom zukommen müsse.

W. DE VRIES S.J.

Veilleur avant l'aurore – Colloque Lambert BEAUDUIN, Editions de Chevetogne, Chevetogne-Paris 1978, pp. 296.

Pour commémorer le cinquantième anniversaire de la fondation du Monastère d'Amay-Chevetogne, bien connu de tous les écuménistes, ne fut-ce que par sa Revue Irénikon, on ne pouvait mieux faire que de célébrer la mémoire de son fondateur par une commémoration spéciale.

Dom Lambert Beauduin fut, en effet, une personnalité étonnante dont ceux qui l'ont connu, même à la fin de sa vie, comme ce fut mon cas, ont gardé une impression inoubliable.

Un nombre choisi d'amis et de disciples ont apporté leur contribution à cet hommage bien mérité.

Le Chanoine Aubert retrace brièvement cette carrière stupéfiante d'un prêtre, d'abord lancé dans l'apostolat ouvrier comme Aumônier du travail, devenu moine à l'Abbaye du Mont César à Louvain et inaugurant dès 1909 un mouvement liturgique, par ses ouvrages, livres et articles, qui devaient constituer la charte du renouveau liturgique contemporain, puis, au lendemain de la première guerre mondiale, cherchant à renouveler, contre le formalisme excessif de Beuron, la vie monastique sous sa forme bénédictine, enfin, après quelques années d'enseignement au Mont César, en Irlande et à Saint Anselme à Rome, prenant part aux fameuses conversations de Malines, inaugurées conjointement par le Cardinal Mercier et Lord Halifax avec son mémoire sur « l'Eglise anglicane unie non absorbée » qui ouvrait l'ère œcuménique moderne — du moins celle de Vatican II.

L'épreuve ne devait pas lui être épargnée comme à un autre écuméniste célèbre plus discuté qui fut un temps son collaborateur: une obéissance héroïque au Saint Siège lui valut des années d'exil, au terme desquelles il revint à son cher monastère pour y stimuler une activité œcuménique qui ne s'est guère ralentie.

Les spécialistes retracent dans le détail ces étapes diverses d'une carrière bien fournie: l'Abbé Haquin pour le mouvement liturgique au Mont César, Mgr Fischer pour l'influence de Dom Lambert sur le mouvement liturgique en Allemagne.

Pour ce qui est de l'œcuménisme, Régis Ladous révèle un aspect peu connu de la vie de Dom Lambert: ses relations avec Monsieur Portal, tandis que Etienne Fouilloux cherche à mesurer l'influence de Gérard van Caloen sur Dom Lambert.

Le chapitre le plus intéressant est sans doute celui qui concerne la spiritualité et le monachisme: l'Abbé Haquin nous découvre des aperçus inédits de la vision spirituelle de Dom Lambert d'après sa correspondance et ses notes de retraite et l'Abbé Poelman, un ami de vieille date, nous livre avec humour, d'après la correspondance échangée avec le Père, les principes de base de sa spiritualité et ses apophtegmes les plus familiers.

Il revenait à Dom Egender, ancien Prieur de Chevetogne, de nous retracer les principes monastiques de Dom Lambert, qui, tout en se voulant fidèle à St Benoit, cherchait à inventer un style de vie qui convint à un bénédictin pour notre époque.

A travers les méandres apparemment bien sinueux de cette vie apostolique, Dom Lanne nous montre la continuité qui relie entre elles les diverses étapes de cette biographie.

On a joint au volume les homélies prononcées à l'occasion de cette commémoration, par le Cardinal Willebrands, le Révérend Greenacre, de l'église anglicane et le Pasteur réformé von Allmen ainsi qu'un télégramme du Dr Coggan, archbishop de Canterbury.

Je regrette, pour ma part, qu'il y ait eu si peu de confrères ou de disciples de Dom Lambert à apporter leur témoignage. Peut-être le firent-ils au cours des colloques qui faisaient suite aux Conférences, mais les Editeurs n'ont pas jugé opportun de nous les communiquer. Même après les ouvrages du Père Bouyer et de Sonya Quitslund, ces confidences directes, même si elles ramenaient à sa dimension historique cette figure hors cadres, n'auraient pas manqué d'accroitre l'intérêt de cet hommage rendu à celui qui fut vraiment, à plus d'un titre, un prophète ou, comme le dit le titre du recueil un « Veilleur avant l'aurore ».

G. Dejaifve S.J.

Palaeographica

Oswald Hugh Ewart Khs-Burmester, *Koptische Handschriften*, 1. *Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Teil 1, mit einem Vorwort von Hellmut Braun, coll. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Band XXI 1, Franz Steiner, Wiesbaden 1975, 327 pages, 20.4×28.4 cm.

A la différence d'autres langues orientales (telles que l'arabe, l'arménien, le chinois, l'égyptien, le géorgien, l'hébreu, le kurde, le mongole, le thai, le turc, l'urdu, etc.), le copte n'avait pas encore de catalogue dans le VOHD. Ce premier catalogue de manuscrits coptes est donc le

bienvenu. Il est dû au regretté Prof. Burmester, l'animateur de la Société d'Archéologie Copte du Caire et de son *Bulletin* pendant plusieurs décennies, et un des auteurs qui publièrent le plus dans le domaine de la liturgie copte.

Les manuscrits ici décrits sont des fragments provenant du Monastère d'Anbā Bišōy dans le Wādī n-Naṭrūn. Ces fragments vont de un seul folio (très nombreux manuscrits) à 36 folios (le *Lect.* 1, p. 49-52 du catalogue, qui me semble être le fragment le plus gros).

Ces manuscrits sont répartis en 14 sections:

1. Bible (22)
2. Lectionnaires (16)
3. Fragments de lectionnaires (50)
4. Euchologes (53)
5. Horologes (32)
6. Pontificaux (3)
7. Rituels (28)
8. Fragments liturgiques (38)
9. Psalmodies (158)
10. Vocabulaires copto-arabes (8)
11. Supplément (31)
12. Parchemins (6)
13. Enluminures (2)
14. Reliures (2)

On voit tout de suite ce que cette division a d'imparfait, à savoir qu'elle mêle deux principes de répartition: la répartition suivant le contenu (bible, lectionnaires, etc.), et celle suivant la forme du manuscrit (fragments, parchemin, reliures), sans parler du *Supplément* qui recouvre les autres catégories, et même les dépasse (histoire, apocryphes, etc.). Les manuscrits liturgiques, et notamment les psalmodies, sont de loin les plus nombreux; cela s'explique par la provenance monastique du fonds.

Dans le catalogue, les manuscrits ne portent pas de numérotation continue, ce qui rend un peu moins aisée la consultation. Au total, nous avons 411 fragments inventoriés.

La description de chaque fragment est faite avec le maximum de précision, folio par folio, bien plus page par page. Certains jugeront exagérée cette minutie; mais, à tout prendre, il vaut mieux pécher par excès que par défaut, dans ce genre de travail. Toutes les fois qu'un texte biblique est mentionné, fut-ce un verset de psaume, l'auteur a pris soin de signaler *toutes les variantes* par rapports aux éditions classique de Paul de Lagarde (pour l'AT) ou de G. W. Horner (pour le NT). De même, pour les euchologes, l'auteur a systématiquement renvoyé tant à l'édition classique de ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb (Le Caire, 1902), qu'à la traduction anglaise du Marquis de Bute (Londres, 1882); et ainsi pour toutes les autres pièces liturgiques, se référant toujours aux éditions faisant autorité.

Tous ces manuscrits sont en copte buḥairique, et plus de la moitié sont bilingues: copte-arabes. Certains fragments sont même uniquement en arabe. De manière cohérente, l'auteur ne décrit dans ce catalogue que la partie copte. On suppose donc que, dans le catalogue des manuscrits *arabes* du VOHD, ces mêmes fragments seront repris et décrits, espérons-le avec autant de compétence et de précision. Signalons cependant un petit défaut: la transcription des mots arabes laisse à désirer.

L'auteur a pris soin de dater par évaluation tous ces fragments, et ce n'est pas un mince travail. Même si l'on pourra par la suite contester telle ou telle datation, c'est un service appréciable que d'avoir osé affronter ce problème, surtout quand il s'agit de si petits fragments. Le plus ancien de ces fragments remonterait au XIe-XIIe siècle (*Lect. fragm.* 11, p. 80): c'est un folio copto-arabe contenant *Jacques* 5, 3-8 et *Actes* 15, 36-38. Un grand nombre de fragments remonte au XIIIe-XIVe siècle; et les plus récents sont du XIXe siècle (par exemple: *Euch.* 42 et 43).

Au total, ce catalogue intéressera tout particulièrement le bibliste, et plus encore le liturgiste. L'extrême précision de l'auteur, les nombreux renvois bibliographiques, les index et le glossaire, font de cet ouvrage un précieux instrument de travail dans son domaine. Une fois encore, il nous faut rendre hommage à l'excellente présentation typographique de la Franz Steiner Verlag.

Samir Khalil, SJ

E. Hammerschmidt, *Aethiopische Handschriften vom Ṭānāsee 2: die Handschriften von Dabra Māryām und von Rēmā*, (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, 20,2), Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1977, 207 p.

Ce deuxième volume des mss du lac Tana, conservés en microfilms à Hambourg, n'est pas le dernier. Le Prof. E. Hammerschmidt continue d'analyser aussi complètement que possible tous les documents dont il a rapporté les photos. D'abord introduit par une liste d'abréviations (p. 12-42) qui permettra de citer sans dépenser inutilement la place, le contenu descriptif (p. 49-169) est suivi de tables chronologiques (cf. OCP 43, 1977, p. 201-203) qui avaient été éditées séparément, et le tout est couronné d'un index onomastique (p. 187-206), suivi d'un plan du lac Tana.

Trente-et-un mss de Dabra Maryam et 22 de Rema sont ici décrits, formant les numéros 59 à 111 du lac Tana. Les ouvrages appartiennent à tous les genres. Aucun ms ne remonte au-delà du XVIIe s. Les 457 abréviations du volume constituent à elles seules un excellent élément de bibliographie de textes éthiopiens, particulièrement pour les éditions locales. Ces références se redistribuent tout au long de l'énumération des pièces des manuscrits. Comme il est naturel, l'auteur en est arrivé à recomposer une liste des principaux higoumènes des monastères (p. 166-167). Tout en élaborant sa description, le prof. E.H. en est venu à des principes descriptifs qui méritent l'attention, p. 49 et 187. Il est certain que la densité du renseignement atteint dans le Catalogue un degré qui risque de passer inaperçu au regard superficiel. Sous forme de Catalogue, c'est un embryon d'histoire de l'édition éthiopienne qui rendra des services comme tel.

M. van Esbroeck S.J.

Richard SEIDER, *Paläographie der lateinischen Papyri*, Band II,1, Tafeln. Zweiter Teil: *Literarische Papyri*. 1. Halbband: *Texte klassischer Autoren*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1978, pp. 174, 40 tavv. f.t.

Il primo volume di questa serie, che fa seguito a quella dedicata dal Seider alla paleografia dei papiri greci, fu pubblicato nel 1972. In quel primo volume l'oggetto dell'analisi paleografica è fornito dai papiri latini di carattere documentario, in questo è invece dato dai papiri latini letterari. Durante la raccolta e l'elaborazione scientifica dei materiali, l'A. s'è convinto dell'opportunità di consacrare ai papiri con testi letterari, non uno, ma due due volumi indipendenti. Sicché il secondo volume comprenderà due parti (« Halbband 1 » e « Halbband 2 »), di cui la prima presenta « esempi di scrittura della letteratura romana, escludendo i testi giuridici e cristiani »; la seconda presenterà esempi di scrittura di tali testi e di altri del Vecchio e Nuovo Testamento.

In questa prima parte, dedicata, come dice il sottotitolo, agli autori classici latini, gli esempi di scrittura sono 68 e riprodotti in 40 belle tavole fuori testo e in bianco e nero. La loro riproduzione è stata eseguita da 59 papiri, provenienti quasi tutti dall'Egitto, e da 9 codici pergamenacei esemplati probabilmente tutti in Italia. L'epoca dei papiri e dei codici in pergamena va dalla prima metà del sec. I dopo Cristo (*P. Iand.* 90: frammento di un rotolo con testi ciceroniani nella cosiddetta semiunciale) a circa l'anno 600 (*P. Louvre* 2329: foglio sciolto con estratti di un glossario greco-latino in scrittura corsiva documentaria).

La presenza dei 9 codici pergamenacei potrebbe meravigliare in un libro dedicato alla paleografia dei papiri; tanto più che si tratta di codici scritti fuori dall'Egitto. Il Seider previene l'obbiezione avvertendo che la sua scelta è stata fatta a ragion veduta, cioè fondandosi sulla giustezza di due osservazioni di Wilhelm Schubart. Secondo questo papirologo, il concetto di « papiri » comprende non solo le scritture su materia papiracea, ma anche quelle su pergamena, carta, tavole di cera o di legno, frammenti di terra cotta, ecc., purchè ritrovate in Egitto e risalenti all'epoca greco-romana-bizantina (cfr. *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918, p. 1); oltre a ciò, chi si occupa della paleografia dei papiri, deve studiare tanto i testi mss. dell'Egitto quanto i testi mss. coevi non egiziani, cioè « tutti i manoscritti greci e latini dell'antichità », per il motivo che la scrittura dei papiri non è una « scrittura speciale » (*op. cit.*, p. 20).

I codici in pergamena dei quali si offrono esempi di scrittura sono: *Ambros. G. 82 sup.*; *Vat. Lat. 3226*; *Vat. Regin. Lat. 2077*; *Vat. Palat. Lat. 1631*; *Sangallensis 1934*; *Vat. Lat. 5757*; *Vat. Lat. 10696*; *Codex Placentinus* (*Bamb. Class. 35a*); *Neapolitanus Lat. 2* (Napoli, Bibl. Naz.). A questi codici pergamenacei va accostato, a ragione della sua provenienza italiana, un codice papiraceo dell'Ambrosiana, il quale, essendo stato esemplato nel sec. VI, rappresenta finora il testimonio più antico della diffusissima traduzione latina delle *Antiquitates judaicae* di Giuseppe Flavio: *Ambros. papyr., Cimelio MS 1*.

Sotto l'aspetto del contenuto i testi riprodotti sono caratterizzati da una notevole varietà di generi letterari: filosofia, storia, oratoria, grammatica, commedia, poesia epica e didascalica, favolistica, elenchi di opere d'arte, glossari, esercizi di scrittura... Il primato però spetta alla poesia epica grazie alla frequenza eccezionale dei papiri e dei codici con l'*Eneide* di Virgilio; e, fatto degno di rilievo, molti di essi presentano il capolavoro virgiliano nell'originale latino con traduzione greca a fianco. Oltre a Virgilio, gli autori latini più frequenti sono Plauto, Terenzio, Sallustio e, soprattutto, Cicerone; a buona distanza li seguono altri scrittori famosi, come Livio e Giovenale, o poco noti, come il grammatico M. Claudius Sacerdos (cfr. pp. 160-163); non manca infine qualche caso di testi greci trascritti in papiro con la corrispondente traduzione latina (cfr. pp. 53-59).

Alle 40 tavole in carta patinata e robusta il Seider ha premesso la trascrizione diplomatica e l'edizione critica dei 68 testi. La trascrizione e l'edizione sono precedute dall'usuale complesso di notizie papirologiche, codicologiche e paleografiche richieste per l'illustrazione dei singoli testi. In questo volume però c'è qualche cosa di più. Seguendo un suggerimento di colleghi e un desiderio di studenti universitari, il Seider ha arricchito le sue pagine introduttive di due nuovi elementi: 1) un panorama breve, ma completo, dei mss. antichi, conservati integralmente o in frammenti, delle opere degli autori ricorrenti negli esempi di scrittura; 2) una breve «storia» dei mss. famosi rappresentati nel volume, anche se questo — come i precedenti — deve servire soltanto a introdurre il lettore nella paleografia dei papiri letterari latini. Le pagine introduttive sono completate costantemente da adeguate indicazioni bibliografiche, sia in appoggio scientifico per il loro contenuto sia per facilitare ulteriori ricerche al lettore. Per rendersi conto del valore esatto di quest'altro volume del noto Professore di Heidelberg, bisogna avere la necessaria competenza in paleografia e papirologia e, quindi, essere in grado di apprezzare ciò che l'A. offre di nuovo sul piano metodologico e su quello storico-paleografico. Noi ci limitiamo a due osservazioni generali.

Innanzi tutto ci sembra interessante rilevare che la raccolta dei 68 testi, così com'è, suscita nel lettore attento varie riflessioni sulla conoscenza e l'uso della lingua e della cultura latina, sia in Egitto che nell'Oriente bizantino in genere, fino alle soglie del secolo VII. L'abbondanza relativa e l'importanza dei testi riprodotti ed illustrati suggeriscono l'ipotesi che l'alienamento culturale tra l'Oriente e l'Occidente dei secoli V-VI non sia stato così profondo e drastico come spesso si afferma.

In secondo luogo bisogna riconoscere la grande accuratezza con cui il Seider ha concepito ed attuato un libro così complesso anche dal punto di vista esteriore. Oltre che col continuo intreccio di testi greci e testi latini da dover riprodurre in vari corpi di lettera, il nostro A. ha dovuto spesso fare i conti con nuovi segni critici di sua invenzione o con segni grafici mss. assai rari e di ardua riproduzione a stampa. Secondo noi, egli ha superato brillantemente le difficoltà in modo da rendere il libro di lettura relativamente facile e di consultazione assai

comoda. Tale comodità è dovuta pure ai quattro indici che chiudono il volume immediatamente prima delle tavole (pp. 167-174).

In breve: questo primo « Halbband » del secondo volume dedicato alla paleografia dei papiri latini conferma che il Seider tiene presenti non solo gli studenti, ma anche gli studiosi del mondo antico.

C. CAPIZZI S.J.

Rudolf SELLHEIM, *Arabische Handschriften. Materialen zur arabischen Literaturgeschichte*, Teil I (coll. *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Band XVII, Reihe A), Franz Steiner, Wiesbaden 1976, XIX+517 pages, 20.4×28.4 cm (188 DM).

Dans le précédent fascicule de la revue (cf. OCP 45, 1979, p. 199-202), nous avons présenté l'ouvrage d'Ewald Wagner qui décrit 362 manuscrits arabes de Berlin entrés après le catalogue d'Ahlwardt, ouvrage constituant la série B de ce même volume 17. L'ouvrage de R. Sellheim que nous présentons ici, tout en se basant sur les manuscrits arabes de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz de Berlin Ouest, n'est pas un catalogue de manuscrits. Il offre des matériaux pour une histoire de la littérature arabe, puisés dans 100 manuscrits. Ces matériaux sont répartis en 17 sections, qui suivent (à de légères modifications près) la répartition d'Ahlwardt reprise par Wagner. Voici comment se répartissent ces 100 pièces:

1. Coran (1-18)
2. Tradition (19-22)
3. Dogme (23)
4. Ṣūfisme (24-25)
5. Pratiques religieuses (26-27)
6. Druzes (28)
7. Droit (29-40)
8. Philosophie (41-45)
9. Astronomie (46-47)
10. Mathématiques (48)
11. Géographie (49-53)
12. Médecine (54-58)
13. Grammaire (59-77)
14. Lexicographie (78-79)
15. Rhétorique (80-82)
16. Poésie (83-94)
17. Histoire (95-100)

Si l'on compare ces catégories avec celles d'Ahlwardt, ou de Wagner, on constate que l'auteur en a sauté quelques-unes: généralités, superstitions et magie, morale, sciences naturelles, et littérature chrétienne (à notre avis, il aurait fallu ajouter aussi la littérature juive). La dernière omission est particulièrement regrettable, car elle a comme conséquence d'identifier littérature arabe et littérature islamique. D'autre part, la théologie (*kalām*) est absente, et sous la catégorie « Dogmatik » (Nº 23, p. 80), nous ne trouvons aucun texte, mais seulement un titre: *aš-Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*. Il faut espérer que le tome 2 des *Materialen* comblera ces lacunes.

Chacun des manuscrits est minutieusement décrit. La bibliographie de chaque auteur et de chaque texte est mise à jour, jusque dans les détails. Les questions de dates sont précisées et souvent discutées. Les généalogies fournissent souvent l'occasion de donner un schéma ou un dépliant.

Très souvent, un excursus fait progesser la recherche. Ainsi, *zum Problem der Schriftlichkeit* (p. 33-43), *Die Rāzī's* (p. 47-50), *Die Ibn al-Munağğā's* (p. 54-61), *Die Ibn Abī Ğamra's* (p. 64-69), *Die Ibn Ḥammūya – al-Ğuwaynī's* (p. 82-88), *Zu Yaḥyā al-Qūğḥiṣārī* (p. 103-104), *Zu einigen Sağāwandī's* (p. 140-108), *Zur Herkunft der Aijūbiden* (p. 112-114), etc. Ces titres se trouvent indiqués dans l'*Inhaltsverzeichnis* (p. VII-XI), mais il aurait été préférable de les insérer à leur place dans le corps même du texte, car le lecteur pressé risque de ne pas les remarquer.

Malgré l'absence (regrettable) d'une section consacrée à la littérature arabe des chrétiens, deux titres doivent être signalés qui entrent sous cette rubrique, et concernent tous deux la médecine: les N° 57 (p. 216-224) et 58 (p. 224-225).

Le N° 57 = Ms. or. oct. 1839, est écrit en caractères coufiques antérieurs à l'année 300/912 (voir la *planche 2*, qui reproduit les folios 18r-18v). Il s'agit probablement du *Kitāb fī Ṣan'at al-adwiyah al-murakkabah al-muḫtārah* de SĀBŪR IBN SAHL (mort en 255/869). Sur cet auteur, voir *GAS* 3, p. 186 et 244; et *GCAL* 2, p. 131. R. Sellheim compare ce texte au 5e livre du *Qānūn* d'Avicenne, et montre que celui-ci a utilisé l'ouvrage de Sābūr. Il compare aussi ce texte avec le manuscrit de Munich (Aumer 808, 2) et avec le *Téhéran, Sanā 3258*, 20.

Le N° 58 = Ms. or. oct. 1470, remonterait au 13e siècle. Il contient le *Minhāğ al-bayān . fī-mā yasta'milu-hu l-insān* d'Abū 'Alī Yaḥyā Ibn 'Īsā IBN ĞAZLAH al-Baġdādī an-Naṣrāni (mort en 493/1100), qui se convertit à l'Islam en 466/1074 et reçut alors le *laqab* de Šarafaddīn (cf. *GALS* 1, p. 887-888; *GCAL* 2, p. 288). Ce manuscrit est probablement le plus ancien de tous ceux que l'on connaît de cet ouvrage.

L'ouvrage fourmille de renseignements précieux. La typographie est simplement remarquable. Mais surtout, nous trouvons ici 60 planches, contenant 105 reproductions des manuscrits utilisés, outre les 19 schémas généalogiques (souvent sous forme de dépliant) dont nous avons parlé.

Une seule réserve, stylistique: l'ouvrage est pesant à lire. Sans rien lui enlever de sa valeur scientifique, on aurait pu le rendre plus lisible, par exemple en dégageant en note beaucoup de parenthèses techniques, ou en insérant des sous-titres précisant l'argument de telle page, etc. En somme, un « rewriting » aurait été le bienvenu. Comme tel, l'ouvrage est cependant un excellent instrument de travail.

SAMIR Khalil, SJ

Patristica

Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo. Testi originali, introduzione, note e traduzione a cura di Enzo BELLINI, Jaca Book, Milano 1977, pp. 568.

In questo volume si può leggere tutto quello che ci rimane di Apollinare e dei suoi discepoli e, nello stesso tempo si leggono pure le prime prese di posizione nei loro confronti: quelle di Epifanio, di Gregorio di

Nazianzio, di Gregorio di Nissa e, per inciso, di Atanasio e di Basilio. Nel secolo quarto si sviluppa la teologia del dogma trinitario. Ma insieme nascono le formulazioni teologali della «economia» e le prime battute della controversia cristologica, come i testi raccolti e tradotti da E. Bellini documentano abbondantemente.

Per il dibattito si disponeva di mezzi piuttosto rudimentali. È noto che per affrontare questo problema non erano sufficienti gli strumenti sia pure suggeriti dalla filosofia greca, ma era necessario elaborare nuovi concetti, ed in particolare il concetto di persona e il suo rapporto con il concetto di sussistenza ed esistenza. Ora, nessuno degli autori citati disponeva di questo concetto elaborato a tal segno da poterlo utilizzare esplicitamente e consapevolmente. Eppure, proprio la mancanza di un bagaglio terminologico tecnico, la mancanza di concetti filosofici rigorosi costituisce la migliore spia per osservare quali sono stati nei diversi campi e nei diversi autori le preoccupazioni di fondo e il metodo seguito nella ricerca delle soluzioni.

Si può forse dubitare dell'attualità di questi testi nel nostro tempo, caratterizzato da sforzi teologici per trovare nuove espressioni del dogma cristologico? E. Bellini si è laureato come esperto della cristologia di Gregorio di Nazianzio; la competenza, poi, linguistica, di cui già precedentemente ha dato prova, unita alla preparazione teologica, garantisce la qualità scientifica della traduzione. Infine, la preoccupazione costante dello studioso di riprodurre nella lingua moderna le varie sfumature delle espressioni, che furono occasione delle controversie teologiche, rende il testo gradito anche agli specialisti in grado di leggere l'originale greco.

T. Špidlík, S.I.

d'Alexandrie Athanase, *Contre les Païens*, Deuxième édition revue et corrigée, texte grec, Introduction, Traduction et notes par Pierre Thomas Camelot O.P., «Sources Chrétiennes» n. 18 bis, Les Éditions du Cerf, Paris 1977, pp. 218.

This is the second edition of this text of Athanasius (= A.) made by Camelot. Its predecessor appeared thirty three years ago, in French only, accompanied by A's companion work, *De Incarnatione*. To his original production Camelot has added a greek text. He has also revised the translation and considerably revised and shortened the notes and the commentary. His greek text offers nothing very exceptional and is, as he himself states, in the main a reprint of the Benedictine text controlled by the edition of Leone (Naples 1965). It is slightly surprising to find in this edition by Camelot no reference to the Oxford text produced by Thomson in 1971.

The introduction contains a useful summary of the basic structure and arguments of the treatise. The dominant concerns of A. are the refutation of idolatry (ch. 1-29) and the existence and nature of the true God (ch. 29 to the end). The style in which it is presented is el-

aborate and florid, and the argument, as in the *De Incarnatione* also, is excessively repetitious. It has none of the tautness of the later writings of A. against the Arians. Naturally much of the argument used by A. is not original and can be paralleled in the debates between Plato and the Stoa about the nature of God and the relation of man towards him. The editor's admirably learned and concise notes alert the reader to the many occasions in which A. is using, consciously or through the Christian tradition — it is not quite clear which —, the themes popularized by Stoics and Platonists alike. The relative frequency of such material in this work, together with the literary style, may provide some clue about the dating of *C.G.*; these two points taken by themselves point in the direction of an earlier rather than a later dating.

The traditional nature of A's apologetic has already been mentioned. It can be seen, for example, in the account of the nature of evil (ch. 4), the indecencies of Zeus (12), the use of ' Saviour ' (13), the harmony of the elements (35) and the exegesis of Genesis i.26 (46). What was A's source? Christian tradition, a vast knowledge of the sources in pagan philosophy or one of the platonic florilegia, that according to Dr. CHADWICK in his article in *L. für A. und K.* s.v.? We shall never know for certain, but it is a pity that Camelot does not discuss the point.

On the larger question of the extent of the actual influence on A's thought of his inherited Platonism Camelot is cautious. While it is true, as he says (Introd. p. 38), that we ought not to judge A. simply in the light of *C.G.*, are we therefore forced to agree with the judgment of Congar, quoted at the end of the Introduction? 'Toute sa force est dans cette constante reference au mystère de notre salut, à Jesus Christ incarné'. In the mind of the present reviewer there are clear reasons for questioning the justice of this opinion. Above all is this true in the favourable estimate made here by A. of the human soul.

1) Chapters 26, 30 and 34 use language about the soul which is at best puzzling. At 26 A. refers to τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς τὸν νοῦν. What sort of relationship does this imply as existing between νοῦς and ψυχή? Is it one between the principle of intelligence and that of life? Camelot (p. 134 n. 2) follows Roldanus in denying to the linguistic principle any philosophical value or significance. But surely we have here something very like the difficult but important distinction between the upper soul/mind and lower soul in Plotinus (cf. *Ennead* iv.3.11.16). One might also note in this context a not dissimilar ambiguity in Origen in his account of the fall of souls at *De Principiis* i.8.3. and i.8.4. There mens becomes anima when it fails in love for and contemplation of God, and regains its former state as a result of the remedial punishment and paideia it receives while on earth.

2) The ambiguous character of the soul can also be judged from the very common use of the word ἀποστρέφεσθαι used to describe the soul's turning away from God and consequent loss of its true nature. The word itself may be found at 3(bis), 4(bis), 5, 8, 19(bis), 23(bis),

27, 34, 45. The action and its result reflect the thought, though not the language of Plotinus at the opening of the fifth *Ennead*.

3) A. in this treatise, as distinct from the *D.I*, though not appearing to follow Origen in his assertion of the preexistence of soul is quite clear about its natural immortality. Further he is forced to describe the first sin in purely intellectual terms and finds it difficult to account for the origin of spiritual evil. Πάθος is not part of its original make (3, 19) and occurs as a result and never as a cause of sin. It, or rather, they are not part of the original definition of man, nor can they, therefore, be held responsible for it. This, though, in a more acute form is one of the most serious drawbacks in the system of Plotinus. Indeed *Enn.* iii.6 is designed to show precisely this, namely that the upper soul does not fall. It is always Mind. It is, interestingly enough, precisely this obscurity of the relationship of the two souls, and of mind and soul in Plotinus that his pupils and successors, above all Iamblichus and Proclus, were unhappy with and endeavoured to remedy.

4) Finally even the images used by both A. and Plotinus with which to illustrate the state of the soul in the body have a strong family relationship. At *Ennead* i.6.5.43 ff Plotinus likens the state of the soul in the body to someone stepping in the mud and so obscuring his appearance, the true beauty of which will only emerge once the mud has been wiped off. Very similar imagery and language is used by A. at ch. 8 and 34. Apart from the fact that both represent a somewhat defective account of the internal corruption of human nature, the close similarity between the two authors seems to lead to the same conclusion, that A. is very strongly influenced by a Plotinian anthropology, or by something very much like it. Part, indeed, of A's insistence on the necessary, spiritual purity of the soul derives from a belief which he shares with Gregory of Nyssa in *De An. et Res.* (*P.G.* 46.49c ff.) that the soul, being in the likeness of God, it must be devoid of all passion, defiling or otherwise, and further the definition he produces, expressis verbis of God at ch. 22, would have satisfied any Greek philosopher (cf. Introd. p. 30). To the present writer it seems clear that both in his vision of the soul and of God, the two dominant themes of *Contra Gentes*, A. is not simply making use of Platonist and Plotinian language. Rather is he heavily indebted to his tradition and is strongly under its influence.

A. MEREDITH S.J.

DIADOCO, *Cento considerazioni sulla fede*. Traduzione, introduzione e note a cura di Vincenzo MESSANA, Città nuova Editrice, Roma 1978, pp. 132.

Ho visto un giorno un gruppo di pellegrini greci di ritorno dal Monte Athos. Leggevano una pubblicazione che vi avevano comprata. La prima parte forniva notizie religiose, la seconda invece sentenze scelte dalle

Centurie di Diadoco. Si vedeva chiaramente che non era facile per degli uomini semplici decifrare il testo nel greco antico. Si trattava però solo di difficoltà di lingua. Infatti l'opera in traduzioni moderne, sia nella versione francese di E. des PLACES (in *Sources Chrétiennes*), sia in questa italiana, riesce di lettura facile, attuale. Ne è prova il fatto che la traduzione francese, sia già alla terza edizione.

Trovare la distinzione fra il giusto e il falso nell'atteggiamento carismatico dei Messaliani, saper apprezzare il valore del sentimento religioso ed evitare il pericolo di un banale sentimentalismo, formulare l'insegnamento ortodosso a modo di aforisma e illustrarlo, poi, con un esempio vivace, — sono le doti preziose di Diadoco. E possiamo dire che il giovane studioso V. Messana ha penetrato cosí bene lo spirito dell'autore da non dare neppure l'impressione che si tratti di traduzione.

Soltanto il titolo ci pare poco espressivo. Certo, dire in italiano « Capitoli gnostici » sarebbe equivoco ma neanche il dire « Cento considerazioni sulla fede » dà idea del contenuto. Forse un titolo come « Cento pensieri sulla vita spirituale », anche se in traduzione più libera, sarebbe più adatto. Lo stile dei *Pensieri* di Pascal non è tanto lontano da Diadoco e « vita gnostica » come lui la intende riguarda quelli che aspirano come Pascal alla più intensa vita spirituale.

T. ŠPIDLÍK, S.I.

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie*, Traduction par Pierre HUSSON et Pierre NAUTIN, Edition, Introduction et Notes par Pierre NAUTIN, « Sources Chrétiennes », nn. 232, 238. Les Editions du Cerf, Paris 1976-1977, pp. 431, 456.

Apart from an ample introduction of 191 pages this learned, thorough and very useful edition of Origen on Jeremiah also prints, in addition to the greek text of the twenty homilies — the only surviving greek homilies of Origen — the latin translation of two more homilies made by St. Jerome and the fragments preserved in O's *Philocalia*. The edition is rendered even more useful by the provision at the end of Vol. 2 of an 'Index des mots grecs' divided into two parts, the former of proper names, the latter of frequent words. A considerable part of the introduction (pp. 64-98) is occupied with a detailed account of Nautin's reasons for diverging from the text of Klostermann (G.C.S. Leipzig, 1901). The main ground for N's critique of his predecessor's work is that it depended over much on the latin translation made by St. Jerome of the homilies of O. and, in consequence, placed too little reliance on the accuracy of the main surviving greek mss. Scoraliensis. N's divergences from K. are usually, therefore, made in the interests of the mss against Jerome — a tendency which reflects a common desire to free O. from the unfair interpretations of Jerome and the other later critics of Origen in the 4th, 5th and 6th centuries.

The rest of the introduction pp. 100-191 offer a picture of the preacher at work, endeavouring to relate the sacred text to the needs and problems of his Caesarean congregation. He was definitely ordained at the time of their delivery (cf. hom. xii.3 and xiii.3). The tone and style of the text is simple and straight and entirely free from the flowers of rhetoric. O. seems to be entirely untouched by any desire to provide a display of verbal or even literary virtuosity. The second sophistic movement, of which Philostratus writes in the *Vitae Sophistarum*, has not influenced him at all. His main concern here is the same as his main concern in his more speculative works, a desire to rebut the false ideas of the Gnostics and present a true account of the nature of God especially in his dealings with mankind.

One of the most striking features of this set of homilies is their constant preoccupation with the threat and problems raised by Gnosticism. Indeed it is tempting to read his theology simply as a reply to the system of Marcion and to deny it any independent validity. Hence arises O's insistence on the essential unity of the Old and New testaments and his rejection of any Marcionic attempt to διακόπτειν the deity (cf. i.6.43; ix.I.37). For O. the god of the law and the prophets is the same, and if it is true that the Word became fully present in the incarnation of Christ, it is also true that he was also present in the Prophets (cf. ix.1.21). This last point, while it enforces the identity between the god of the old and new law, he being the good author of both (cf. x.5), it also has the effect of assimilating the Incarnation to a particular case of the inspiration of the prophets — a view with which many modern theologies have found sympathetic. But what is really of interest in Origen is the connexion he draws between the universal goodness of God and the universal presence of Christ.

A further point of great interest and importance that emerges from O's treatment of Jeremiah is his attitude to salvation and the role of punishment. It can be summed up in the title of K. Hoch's great book *Pronoia und Paideusis*. For O. salvation is not simply an act of rescue from sin effected by Christ on the cross. God is a doctor (xii.5; xx.3) and is concerned with our healing. Punishment and education are a necessity, therefore, not simply for the wicked but for all (xi.5.27; xx.3). As a good father God is at times forced to punish; mercy and goodness by themselves are inadequate for the perfection of human beings (cf. above all xii.5). The god who has a care for all employs various forms of purification for the salvation of the soul (vi.2). Sin for O. is something which needs not only to be forgiven but also to be healed; and our spiritual evil has to be removed by consuming fire. All the apparent harshness of God, especially as it is recorded in the Old Testament is explained on these lines as a form of educative purification. What matters is our spiritual good. O's vision on this point is indeed anthropocentric, an attitude he shared with the Stoics, but for which he and Christians in general were attacked by Celsus and other Platonists (cf. Origen, *Contra Celsum* iv.74, and for a masterly

discussion of Origens use of his sources cf. *Journal of Theological Studies* 1947 'Origen, Celsus and the Stoa' by H. CHADWICK.). But to see O. as either following in the footsteps of the Stoa, or simply combating the threat of Gnosticism is to do less than justice to his noble conception of God as both merciful and just, both good and severe, caring in his providence for the deepest good of all men. Such is the vision that emerges from the homilies on Jeremiah.

A. MEREDITH S.J.

PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*. Tome I, Introduction et Texte critiques par D. J. HARRINGTON. Traduction par J. CAZEAUX. Tome II, Introduction littéraire, commentaire et index par C. PERROT et P.-M. BOGAERT, avec la collaboration de D. J. HARRINGTON (= Sources Chrétiennes 229-230). Les Editions du Cerf, Paris 1976, pp. 391, 321.

Targum du Pentateuch. I. Genèse. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes, avec introduction, parallèles, notes et index, par R. LE DÉAUT, avec la collaboration de J. ROBERT (= Sources Chrétiennes 245). Les Éditions du Cerf, Paris 1978, pp. 459.

TRYGGVE KRONHOLM, *Motifs from Genesis I-II in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition* (= Coniectanea Biblica, Old Testament Series 11). C. W. K. Gleerup, Lund 1978, pp. 251, Sw. Kr. 110.

These volumes of Sources Chrétiennes ask to be considered together, while Dr Kronholm's work, notwithstanding its patristic subject, explicitly invites attention in the same context of Jewish exegetical tradition, so that it is both interesting and legitimate to include it here.

It is appropriate to start with Père le Déaut's Targum volume, since it is the most fundamental of the works under review. The author is uniquely qualified to present the Palestinian Targums (hereafter PT) to the French-language public, by virtue of his collaboration with A. DIEZ MACHO in the publication of Targum Neofiti 1 (TN), his important study *La Nuit Pascale* (Rome 1963) and his invaluable *Introduction à la Littérature Targumique* (Rome 1966), of which happily he is preparing a new edition to keep up with this most rapidly developing area of biblical studies.

This edition in translation, which is planned for four volumes, presents the two full witnesses to the PT tradition, TN on the left and Targum Pseudo-Jonathan (TPsJo) on the right, while the readings of the fragmentary witnesses to the PT, with those of Targum Onqelos (TO) are given in the apparatus and notes. The translation of TN is basically that which le Déaut prepared for A. DIEZ MACHO's edition of TN (Madrid-Barcelona 1968-76), but carefully revised and accom-

modated to the parallel translation of TPsJo, all with the accuracy and clarity to be expected from Père le Déaut.

The Introduction (pp. 15-73) is authoritative and extremely valuable; it presents, probably, the best available short and up-to-date introduction (with very full bibliography) to the whole subject of Targums and related literature. All the existing targums, full or fragmentary, are described, including a valuable note on the state of theorizing about the Peshitta (which, at least for the Pentateuch, may well be regarded as the fourth complete Jewish targum). The dating of the TN tradition now requires more caution than was always shown in earlier enthusiasm (pp. 40-41). A useful 'family tree' of targums is sketched on p. 42, with two possibilities for the Peshitta. Following these more technical sections of the Introduction are two of broader scope and value, 'La méthode targumique et midrashique' and 'Importance et utilisation du targum'. These pages, together with the fine translation and rich notes to the text, will be of enormous value to students of both testaments and of Jewish and patristic literature who do not command the languages of the original Jewish sources. The completion of this edition is to be eagerly awaited.

The *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), preserved only in Latin among works ascribed to Philo, and given its accepted name only by Sichardus, the editor of the Editio Princeps of 1527, has long been recognized as an important and early collection of haggadic traditions covering the biblical text from Genesis to the end of 1 Samuel. Though the last critical edition was only twenty years ago (G. Kisch, Notre Dame, U.S.A., 1949), a completer critical base was needed. The present edition is the result of fruitful collaboration between the American Jesuit Daniel J. Harrington (critical introduction and text, with notes in Vol. II on the original language and the evidence regarding the underlying biblical text), the French translator Jacques Cazeaux, Professor Charles Perrot of the Institut Catholique de Paris, and the Belgian Dom Pierre-Maurice Bogeart of Maredsous (himself the translator and editor of the wonderfully rich presentation of the *Apocalypse of Baruch* in Sources Chrétiennes 144-145 (1969). Harrington's elucidation of the likely stemma of the 23 known MSS (together with one used by Sichardus but now lost) is extraordinarily skillful. His other contributions summarize his articles in HTR 63 (1970), 503-14 and CBQ 33 (1971), 1-17, and his edition (Cambridge, Mass., 1974) of the partial Hebrew text preserved in the medieval *Chronicles of Jeraḥmeel*, now universally agreed to be a retroversion from the Latin.

The Literary Introduction to Vol. II is mainly by Professor Perrot. He summarizes the contents of LAB so as to show at a glance what is peculiar to it, and discusses whether the book is complete in view of its sudden end with the death of Saul (he thinks it is). For the literary genre and *Sitz im Leben* Perrot suggests a collection of haggadic materials for targumists or synagogue preachers, revealing a 'pharisaic' tendency such as he ascribes also to 2 Baruch and 4 Esdras (here Perrot

shows more confidence than all would claim; incidentally he does not refer to J. Neusner's great work on the Pharisees, nor even to J. Bowker's small book). The theological interests of LAB are discussed under the headings of Temple and Sacrifice, the Covenant, the Decalogue, Providence, Women, Eschatology, Messianism (not particularly an interest) and Angelology. In the following section, on the date of LAB, Dom BOGAERT departs from the view commonly accepted in this century to propose a date before, not after, A.D. 70. The valuable commentary, drafted by Prof. PERROT but issued under joint responsibility of all the collaborators, occupies pp. 81-245 of Vol. II, and is followed by admirable indices. Here again an instrument of great value has been presented to students of haggadic traditions.

As has long been recognized, Aphrahat and Ephrem contain evidence of importance in this context. Ephrem's exegetical methods and his debt to Jewish traditions have been well studied, but with reference especially to his prose commentaries; most recently by STEN HIDAL in his *Interpretatio Syriaca* (Lund 1974). The same range of themes, however, is frequent in Ephrem's hymns, though often recognizable only through subtle allusions. Dr. KRONHOLM's work carries the investigation into this area, limiting himwelf to the *Urgeschichte* chapters of Genesis. His study is an important supplement to that of his colleague Dr Hidal. The Introduction succinctly presents Ephrem and his works, with stress on the six categories of opponents envisaged by his apologetic concerns, which are shown to be active in several of the areas studied in the chapters which follow: the Creation of the World; the Creation of Man in *imago Dei*; the Fall of Man; the Story of Cain and Abel; the Antediluvian Generations and the Story of Noah and the Flood. Under all these headings the material is reviewed and summarized, the Syriac text being cited in transliteration without vocalization (a practice which this reviewer must say he finds unhelpful and irritating). A most valuable last chapter, 'The Relation to Jewish Exegetical Tradition', summarizes first the relationships to Jewish haggadah, then lists interpretations common to Ephrem and the Targums. These ten pages are very rich in important data for the study of Jewish traditions remaining in Christian circles.

It may be questioned whether Kronholm's method, with its stress on Ephrem's doctrinal concerns, may not have led to a certain restriction of vision and disregard of some variations in the work of this many-sided poet. For example, on the interpretation of the 'hovering' (*ruḥḥapha*) of the Spirit in Gen 1:2, it is hard to agree that the rigorously sober exegesis in the Genesis Commentary represents the only view of the authentic Ephrem. Not only the Epiphany hymns reflect what was surely already common tradition in relation to Baptism and the Eucharist, as we see in Aphrahat: for example, H. Virg 7,8 surely alludes to a Pneumatological view of Gen 1:2. (The passage is duly considered by Kronholm but in another context, on p. 197.) The work is well researched and has a good bibliography, though Kronholm un-

fortunately missed a recent work which bears on several of his areas of concentration. The survey of Ephrem's writings inexplicably omits the Diatessaron Commentary (though other prose works are taken into account); this contains (14, 1-2) an important allusion to the Flood and Tower of Babel, parallel to H Nat 1, 44 (quoted on p. 212), as was already recognized by S. EURINGER in 1922.

But it is a delicate and also a debatable matter to control all allusions in an author such as Ephrem. All in all Kronholm's work must be welcomed as a valuable study which makes an important contribution to our knowledge of Jewish traditions preserved in Christian writers, as well as to the interpretation of St Ephrem. The English is up to accepted international standard, but the proof-reading could have been done better.

R. MURRAY, S.J.

Jo TIGCHELER, *Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique*, Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie, (= *Graecitas christianorum primaeva* 6), Dekker et van de Vegt Nimègue 1977, XIII-196 p.

Au moment de rendre compte de l'ouvrage de W. Bienert sur l'allégorie et l'anagogie chez Didyme l'Aveugle, nous avouions que l'argumentation proposée ne nous avait pas convaincu (*Analecta Bollandiana*, t. 91, 1973, p. 207). Il n'était pas possible d'analyser à ce moment les raisons de ce malaise. Nous voyons que dans son ouvrage, Jo Tigcheler a pris le temps et la place de réexaminer complètement les arguments de Bienert, et de les mettre à l'épreuve des textes. Nous sommes cette fois, entièrement d'accord avec la nouvelle perspective. L'auteur propose en effet une distinction purement herméneutique entre « anagogie » et « allégorie » là où W. Bienert introduisait une distinction franchement théologique. Cela revenait en pratique à faire de Didyme un disciple fidèle d'Origène, en ce que, par l'anagogie seulement, il ouvre le champ à l'exégèse « alexandrine » et à tous ses excès possibles. En réalité, le schème est plus complexe. Les termes dont se sert Didyme sont encore trop peu fixés, mais ils élaborent déjà le quadruple sens dont le P. de Lubac a illustré la fortune pendant le Moyen-âge chrétien. Corollairement, la traduction identique — en français — donnée par L. Doutreleau au terme « anagogie » et « allégorie » a moins de portée puisqu'elle concerne davantage le génie de la langue française que la pensée de Didyme. La monographie de J.T. est un bel exemple d'une analyse très ponctuelle, menée avec rigueur du début jusqu'à la fin.

M. van ESBROECK S.J.

Slavica

Ivan Vasilevič Kireevskij, *Scritti Filosofici*, a cura di Angela Dioletta Siclari (= *Centro Internazionale di Studi di Filosofia della Religione, Religione e Filosofia* 6), Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 279.

I. V. Kireevskij ist der Begründer der russischen slavophilen Philosophie. Die Verfasserin des vorliegenden Werkes macht seine Gedanken dem italienischen Leser zugänglich durch Übersetzung seiner bedeutendsten Schriften (vor allem: *Antwort an A. S. Chomjakov, Versuch über die gegenwärtige Lage der Literatur, Charakter der europäischen Kultur und ihre Beziehung zur Kultur Rußlands, Möglichkeit und Notwendigkeit neuer Prinzipien für die Philosophie*) und eine ausgezeichnete Einführung (S. 11-39). Eine auf den heutigen Stand der Forschung gebrachte Bibliographie findet sich auf S. 41-42. (Erwähnung hätte allerdings verdient V. V. Zen'kovskij, *Istorija Russkoj Filosofii*, I-II, Paris 1948-50; Band I, S. 214-235.) Über die Ausgaben der Schriften Kireevskijs wird auf S. 45-46 berichtet. A. D. Siclari verweist im übersetzten Text durch Seitenzahlen in eckigen Klammern auf die russische Ausgabe von M. Geršenzon, Moskau 1911. Am Schluß steht ein Verzeichnis der Namen und ein alphabetisch geordnetes analytisches Inhaltsverzeichnis.

Gerade durch ihre Einführung regt die Verfasserin zu einem vertieften Studium der Ideen des russischen Kulturphilosophen an. Zur Frage, was eigentlich nach K. Philosophie ist und was nicht, reflektiere man über das auf S. 7 vorangestellte rätselhafte Motto. Auch über das, was K. unter Glauben versteht (S. 36f.; 272), gibt er uns keine logisch bestimmte Definition. Aber es wird klar, daß K. in seinem Anliegen über Schelling, Schlegel, Jacobi hinausgehen will, ja daß er nicht nur zu den alten Vätern zurückzukehren, sondern diese zu überholen versucht. A. D. Siclari schreibt: "Weit davon entfernt, eine christliche Philosophie aufbauen zu wollen, um die Kultur zu heben und auszubreiten, waren die Väter besorgt, ihren Worten ein aszetisches Ziel zu stecken. Anders ist es in der Sicht Kireevskijs; für ihn soll die Geschichte als reale Dimension des Menschen vom Göttlichen erleuchtet werden. Zweck ist nicht die mystische Einigung mit Gott, sondern die Bereicherung und Vervollkommnung des Menschlichen, das seine eigene Identität durch das Göttliche wahrt" (S. 21). Nachher bringt die Verfasserin gute kritische Bemerkungen vor, die zeigen, wie zweideutig diese "Zustimmung" Kireevskijs zum Gedanken der Väter bleibt (S. 32f.) (Über Philosophie bei den Vätern siehe das Werk von G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, besprochen in *OCP* 44 (1978), S. 197-203.).

Von vornherein wendet sich A. D. Siclari gegen einen verbreiteten "Mythos" der Kireevskij-Interpretation (S. 16ff.): K. sei vom Romantizismus zu einer neuen und originellen echt russischen Doktrin übergegangen, er habe von einem gewissen Augenblick an auch einen reli-

giösen Umbruch, eine "Konversion" erlebt. Dagegen urteilt sie, daß sich im Gedanken Kireevskijs durchgehend das gleiche Grundschema findet und er damit im romantischen Kulturkreis bleibt, daß sein Grundanliegen immer das einer Philosophie der Geschichte war. Die nacheinander verschiedene Beurteilung der europäischen Kultur betreffe nur einige Muster der Hegelschen Philosophie, die K. nur zeitweilig angenommen habe.

Man kann fragen, was bis auf unsere Tage aus dem kühnen Vorhaben, eine christliche Philosophie der Geschichte auf dem "cel'noe znanie" (dem "integralen Wissen", der "integralen Erkenntnis", "ragione integrale") zu gründen, geworden ist, ob es seine Verwirklichung fand. Wir haben versucht, auf diese Frage dadurch eine Antwort zu geben, daß wir Kireevskij in einen weiteren Rahmen stellten: *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 75-87 (S. 80 ist dort der Irrtum zu verbessern, daß die "Philosophischen Briefe" Caadaevs von Kireevskij beeinflußt sein könnten.) und in der Studie *Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 73 (1951), S. 385-423; 396.

B. Schultze S.J.

Ultimate questions – An Anthology of modern russian religious thought, edited and with an introduction by Alexander Schmemann, St Vladimir Seminary Press, Crestwood NY 1977, pp. 312.

En dépit de son titre, cette anthologie ne réunit pas des extraits sur l'eschatologie. Elle nous présente une brochette de textes choisis d'écrivains russes, philosophes religieux, non officiels et souvent contestés par la Hiérarchie sur des thèmes religieux fondamentaux ou des problèmes humains éclairés par la lumière de foi.

Sauf le premier texte de Vl. Weidlé sur la vocation européenne de la Russie (bien connu du public français qui a lu jadis « la Russie absente et présente ») l'Editeur a repris quelques textes classiques, moins connus sans doute des lecteurs américains comme Khomiakov sur « les Confessions occidentales de la foi », un texte de Vl. Soloviov sur « la beauté, la sexualité et l'amour », de très belles pages de P. Florensky sur le Saint Esprit et des extraits moins connus de N. Feodorov sur « la restauration de la fraternité dans l'humanité », premier chapitre de son œuvre parue en russe sur la « Philosophie de la tâche commune » ainsi que de Rozanov sur «le doux Jésus et les fruits amers du monde ». Outre un texte familier aux lecteurs français de Berdiaev « Ethique de la créativité », suivent un extrait de G. Fedotov sur « les origines chrétiennes de la liberté », enfin un sermon pascal de S. Boulgakov.

J'avoue ne pas percevoir ce qui a téléguidé le choix de l'Editeur. Cet extrait tout janséniste de Rozanov sur l'incompatibilité de l'amour de Dieu et celui du monde est si peu typiquement russe. D'autre part,

il y avait sans doute d'autres textes à proposer du Père S. Boulgakov, qui fut un grand écuméniste, comme certaines pages sur la Sainte Vierge en relation avec sa sophiologie.

Ajoutons que chaque extrait est coiffé d'une notice sommaire sur son auteur et agrémenté d'une bibliographie choisie en anglais, qui donnera au lecteur la tentation d'en connaître davantage.

G. DEJAIFVE S.J.

Syriaca

Hubert de MAUROY, *Les Assyro-Chaldéens dans l'Iran d'aujourd'hui.* « Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne » N° 6, Paris 1978, pp. 34.

L'A. chiarisce, nell'Introduzione, chi siano per lui gli « Assiro-Caldei dell'Iran ». Sono i « Cristiani di lingua siriaca, di nazionalità iranica » (p. 1) e comprendono i Cristiani iranici « Nestoriani' », Caldei cattolici e Caldei riformati.

Fatto questo chiarimento, che avrebbe potuto menzionare le disquisizioni terminologiche della von den BRINCKEN, per il passato, di NASRALLAH e di ISHOW, per il presente, l'A. ha due brevi capitoli, l'uno sulle origini e la storia di questi Cristiani del territorio persiano, fino alla metà del secolo scorso; l'altro sul periodo che attraverso le due guerre mondiali giunge fino ai nostri giorni. In questo scorcio storico sono citati i lavori di WATERFIELD e di PUTMAN, di LYKO e di FIEY, ma ci voleva anche un riferimento al classico LABOURT e al saggio di W. HAGE, che colgono la funzione capitale della Cristianità di Persia, sviluppatasi al di fuori dell'Impero romano.

Quindi l'A. entra decisamente nella dimensione della geografia umana, che è la sua specialità. Considerando l'epoca contemporanea, egli studia il fluttuare della presenza assiro-caldea nell'Iran e nelle « diaspore », grazie al movimento migratorio interno, cioè delle campagne alle città e di quello esterno, cioè verso il Kuwayt, gli USA, l'Australia, ecc. L'A. si basa su rilievi fatti *in loco* e su dati statistici da lui accuratamente raccolti ed esposti graficamente nelle numerose tavole che corredano il volume. Studia le eventuali cause dell'emigrazione all'estero. Affronta quindi il problema cruciale dell'integrazione di questi Cristiani con il resto della popolazione iranica. L'A. esamina perciò, sempre in base a statistiche, il movimento naturale e la struttura demografica assiro-caldea e la paragona con le statistiche riguardanti il resto della popolazione iranica.

L'A. ricerca quindi il grado di integrazione linguistica di questa minoranza contrassegnata da un recedere progressivo della lingua siriaca tradizionale, nonostante l'opera coraggiosa di letterati come Wilson Beit Mansour, Pireh Sarmas, Addaï Alkhas. Sottolinea l'incidenza ne-

gativa, sull'integrazione socio-culturale, del fatto di sentirsi una minoranza, pure notando in Assiro-caldei intervistati una chiara coscienza di appartenere pienamente alla nazione iranica.

Quanto alle prospettive future, l'A. si chiede se sia possibile una integrazione senza assimilazione. Egli vede, nel quadro generale, elementi promotori di integrazione, ma non si nasconde quali e quante siano le difficoltà da superare. Pone anzi delle condizioni indispensabili per una integrazione che non sia a detrimento della propria identità e le sue idee in proposito richiamano esplicitamente le idee che un Cristiano della Turchia, A. Missir, ha espresso circa l'integrazione dei Cristiani turchi. Purtroppo, la prima delle condizioni, « Evolution de la mentalité de la masse de la population iranienne concernant le type d'unité nationale et la séparation du temporel et du religieux » (p. 83) appare tragicamente anacronista sullo sfondo degli eventi iranici recentissimi.

Il libro costituisce un buon saggio socio-geografico su Cristianità del Vicino Oriente.

V. Poggi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Calabria bizantina. Aspetti sociali ed economici, Edizioni Parallelo 38, Reggio Calabria 1978, pp. 116.

Questo volumetto contiene gli 'Atti del 3° Incontro di Studi bizantini, Reggio Calabria-Bova: 4-5 maggio 1974', che sono promossi con periodicità biennale da alcuni eruditi locali (come per citarne alcuni, il dott. D. Coppola, il prof. D. Minuto e tanti altri), uniti in Comitato permanente dall'amore delle antichità calabresi e specificamente di quelle legate alla dominazione bizantina nella regione. Le relazioni sono state affidate a due specialisti di chiara fama: A. Guillou su « L'economia della Calabria nel Catepanato d'Italia » (pp. 13-27) e V. von Falkenhausen su « Aspetti economici dei monasteri bizantini in Calabria (sec. X-XI) » (pp. 29-55). Segue la registrazione scritta (pp. 57-103) della Tavola rotonda che è stata tenuta sulle due relazioni degli studiosi appena citati. Quindi si legge una nota di F. Mosino su « Calabrese andidero » (pp. 105-112), un'appendice lessicale tratta dal noto *Dizionario toponomastico e onomastico della Calabria* di G. Rohlfs (Ravenna, 1974) alle pp. 113-114, infine la cronaca dell'escursione dei convegnisti a Bova (pp. 115-116). La lettura del volumetto è appassionante per la serietà scientifica delle due relazioni e per la passione entusiastica mostrata nella tavola rotonda dai ricercatori locali verso le antichità della loro terra.

E. MERENDINO

Friedrich HILD, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien* (« Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini ». Band 2). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1977, pp. 158, 15 carte topografiche, 114 fotografie.

La presente opera fa parte delle pubblicazioni previste a complemento della *Tabula Imperii Byzantini*. Lo svolgersi della storia di Bizanzio è per molti suoi aspetti strettamente legato alla geografia della Cappadocia. Per la sua posizione centrale questa regione domina le strade dell'Asia Minore che vi si intersecano in direzione Nord-Sud, Est-Ovest, dalla capitale verso l'Armenia e la Persia come verso la Siria. Sulla base delle informazioni tratte dalle fonti bizan-

tine ed orientali, dai reperti archeologici e da recenti esplorazioni, F. Hild stabilisce il tracciato delle strade con le relative stazioni, l'ubicazione di città e fortezze, come di località il cui nome è legato a particolari avvenimenti.

Seguendo l'Autore sulle quindici preziose quanto chiare cartine topografiche, il lettore non solo avrà una veduta d'insieme dell'intera rete di communicazioni, anche al di là della Cappadocia, ma potrà anche rendersi conto dell'importanza strategica di città e fortezze. Egli sarà così in grado di meglio valutare la portata delle alterne vicende che hanno segnato i movimenti dei popoli nella regione.

Le 114 fotografie che arricchiscono questa pubblicazione documentano la trasformazione dei luoghi e fanno maggiormente apprezzare il contributo di quest'opera alla conservazione del ricordo di cose che non sono più.

P. STEPHANOU S.J.

Ikonen in belgisch particulier bezit. Samenstelling: Edmond VOORDECKERS, Centrum voor kunst en cultuur, Gent 1978, pp. 368.

Continuando la tradizione delle artistiche esposizioni a Gent, in Belgio, il prof. Voordeckers ha raccolto per l'esposizione del 1978 circa 800 iconi conservate nel Belgio e, in questo catalogo dà una breve descrizione di ciascuna di esse. Con ciò egli offre una interessante panoramica dei temi iconografici russi dei secoli XVIII-XIX: la Trinità (fra queste iconi c'è una « philoxenia di Abramo » molto ricca di motivi secondari, riprodotta a colori nel catalogo); il Cristo; la *deisis*; sei diversi tipi di iconostasi; la Theotokos (fra queste iconi c'è una interessante rappresentazione di *pokrov*, protezione: la Madonna non vi è rappresentata come di solito con un ampio mantello, ma come colei che inizia la processione dei santi recantisi a ricevere la benedizione di Cristo); gli Angeli; numerosi iconi di santi; iconi delle feste dell'anno ecclesiastico; infine le iconi di metallo.

Il Catalogo, spiegando le iscrizioni e i piccoli dettagli dei quadri, ha grande utilità, non solo per i visitatori dell'esposizione, ma per chiunque si interessi alle iconi, purché, si intende, legga la lingua fiamminga.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Felicia LACAVA ZIPARO, *Dominazione bizantina e civiltà basiliana nella Calabria prenormanna*, Edizioni Parallelo 38, Reggio Calabria 1977, pp. 181+16 tavv.f.t.

La studiosa, con molto entusiasmo, non coadiuvato purtroppo dalla necessaria esperienza nel campo dell'indagine scientifica, donde derivano molte ingenuità nell'esposizione degli argomenti, nelle cita-

zioni bibliografiche e nella presentazione delle belle tavole fotografiche offerte fuori testo al lettore, tenta di seguire le tappe dell'affermazione della « civiltà calabrese di origine basiliana ». Il volume comprende una Parte I: *La Cappadocia: mistica terra del monachesimo greco*, pp. 13-38; una Parte II: *Lineamenti storici dell'impero di Bisanzio e della Calabria bizantina*, pp. 39-96; una Parte III: *Civiltà calabrese di origine basiliana*, pp. 97-168. Seguono 16 tavole, non numerate, fuori testo; una tavola cronologica degli imperatori dal 553 al 1059 (pp. 169-70) ed una dei papi dal 537 al 1061 (pp. 171-173); quindi la Bibliografia (pp. 175-181).

E. Merendino

Daniil Zatočnik, *Slovo* e *Molenie*, edizione critica a cura di Michele Colucci e Angiolo Danti, Studia Historica et Philologica IV, sectio Slavica 2, Licosa editrice, Firenze 1977, pp. 284.

This is an exemplary edition of the Old Russian literary monument *Molenie* (another recension: *Slovo* – Sermon) *Daniila Zatočnika*: 'Supplication of Daniil the Recluse', addressed to the Prince, as guarantor of the coherence of society against the factors of disgregation. The manuscripts that are at our disposal come from the beginning of the 16th century; some ascribe the unaltered original version to the 12th or 13th century, though the editors are reluctant to endorse this opinion.

The book opens with a solid, occasionally diffuse Introduction in which the codices and the development of the textual tradition are reported. In addition the previous editions and the criteria of the new edition are discussed. There follows the text of the *Slovo* and of the *Molenie* with copious variants and explicative notes. The same Slavic texts are repeated in prosodical scansions and commented. An Italian translation of both the *Slovo* and the *Molenie* is added. A list of biblical quotations, a bibliography and indices conclude the book. It is a learned work, of sound scholarship and of pleasing form.

J. Krajcar S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ʽΑγίου ʼΑθανάσιου: *Βίος τοῦ ʽΟσίου Πατρὸς ἡμῶν ʼΑντωνίου τοῦ Μεγάλου.* Μετάφρασις ʼΑρχιμ. ʼΙωαννικιος. ʼΕκδοσεις "Τηνος", ʼΑθῆναι. 150 p.

BAILEY Kenneth E., *Poet and Peasant*, A literary-cultural Approach to the Parables in Luke, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publ. Co. 1976, p.

FLORENTINA STUDIORUM UNIVERSITAS, *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Novellae*, Pars Latina, Johanne Gualberto ARCHI moderante curavit Anna Maria BARTOLETTI COLOMBO Tomus I « A-Competo », Tomus II « Competo-Dudum », Tomus III « Dudum-Haereticus, Tomus IV « Haereticus-Is », Tomus V « Is-Mitto », Tomus VI « Mitto-Pars », Tomus Indicum, Cisalpino-La Goliardica, Milano 1977-1979.

GLAVINAS, Apostolos, Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς ἐν ʼΑλβανία, ʼΟρθοδόξου ʼΕκκλησίας επὶ τῇ βασει ἀνεκδότων ἔγγράφων. Εκδ. IMIAX, ʼΙωάννινα 1978, 446 p.

HEUCK DOHERTY de Catherine, *Pustinia: le comunità del deserto oggi*, Tr. di Mimmi CASSOLA, Milano, Jaca Book 1978, pp. 254.

McDERMOTT Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022) « Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales, Beyrouth, Persian Studies Series No. 9, Nouvelle Série A. Langue arabe et pensée islamique » Beyrouth, Dar al-Machreq Editeurs 1978, pp. 428.

G. VANTINI al-ab al-duktūr, tarīḫ al-masiḥiyyah fī l-mamālik al-nūbiyyah al-qadīmah wal-sudān al-ḥadiṯ, al-Ḫarṭūm 1978, pp. 286.

INDEX VOLUMINIS XLV - 1979

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

Gioacchino Patti, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-xii-1979 – E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA